PEMBARUAN
PESANTREN
Abd A'la

Pembaruan Pesantren

PEMBARUAN PESANTREN

Abd A'la

Pembaruan Pesantren
Abd A'la

xvi + 214 halaman: 12 x 18 cm
1. Pesantren 2. NU. 3. Aswaja

ISBN: 979-8452-16-X

Editor: Zoel Alba
Rancang Sampul: Bambang S
Setting/Layout: Santo

Penerbit:
Pustaka Pesantren
(Kelompok Penerbit *LKiS*)
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4.4 Yogyakarta
Telp. (0274) 387194, 7472110
Faks: (0274) 417762
e-mail: elkis@indosat.net.id

Cetakan I: Mei 2006

Percetakan dan distribusi:
PT *LKiS* Pelangi Aksara
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4.4 Yogyakarta
Telp. (0274) 387194, 7472110
Faks: (0274) 417762
e-mail: elkis@indosat.net.id

PENGANTAR REDAKSI

Semakin disadari, tantangan dunia pesantren semakin besar dan berat di masa kini dan mendatang. Paradigma "mempertahankan warisan lama yang masih relevan dan mengambil hal terbaru yang lebih baik" benar-benar penting untuk direnung ulang. Mengapa penting? *Pertama*, dunia pesantren tidak bisa hanya mempertahankan tradisi lama belaka. Sebab, tradisi lama itu tak mesti relevan untuk kekinian kita. Tak mungkin bisa disangkal, pada "puncak kejayaannya" para pemikir Islam telah berhasil mengukir prestasi cemerlang di berbagai bidang pemikiran, namun generasi sekarang (terutama insan-insan pesantren) tak bisa terus menerus "bermakmum" kepada mereka. Mereka, para pemikir-pemikir itu, adalah anak zaman yang sudah mencurahkan daya ciptanya untuk mencerahi zaman mereka. Adakah pencerahan mereka masih relevan untuk kekinian kita? Ini sebuah tanya yang tak bisa dijawab dengan sekenanya saja.

Jarak waktu yang terlalu jauh (baca: berabad-abad) antara pewaris pencerahan pemikiran Islam dengan masa sekarang, sudah menyimpan problemnya sendiri, belum lagi ditambah kompleksitas pemikiran di masa lalu dan sekarang. Jika masih bisa dipertahankan sebuah pernyataan bahwa setiap pemikiran mustahil lahir dari ruang kosong, maka akan segera muncul di benak kita bahwa kompleksitas problem di masa lalu itu turut "menyumbang" (lebih tepatnya, memaksa dengan sadar) para pemikir Islam untuk memberi jawaban. Jawaban mereka itu tentu saja ada yang bersifat temporer, berdasarkan kasus/peristiwa yang menyertai, namun juga punya potensi—minimal dalam bentuk spiritnya—untuk "melampaui" zamannya. Lebih jelas lagi, pada banyak hal, pemikiran mereka hanya bisa digunakan sebagai jawaban pada masa itu saja, sementara pada sedikit hal, bisa memberi "jawaban" atas kekinian kita.

Kedua, hal tak kalah penting untuk direnungkan dalam rangka "mengambil hal terbaru yang lebih baik" adalah mengungkai secara cerdas problem kekinian kita dengan pendekatan-pendekatan kontemporer. Tak bisa disangkal bahwa modernitas telah "menawarkan" banyak hal untuk dipikirkan dan direnungkan, terutama bagi insan-insan pesantren. Pada lapisan luarnya, teknologi modern muncul sebagai "buah manis" yang bisa dicecap siapa saja dari berbagai belahan dunia. Pada

lapisan dalamnya, berupa paradigma dan pandangan dunia, modernitas juga telah merubah cara pandang lama terhadap dunia dan manusia. Dalam konteks ini, pilihan terbaik bagi insan-insan pesantren adalah mendialogkannya dengan paradigma dan pandangan dunia yang telah diwariskan oleh generasi pencerahan Islam. Dari dialog sehat ini diharapkan akan muncul sintesis-sintesis baru yang lebih segar dan menggairahkan.

Kerangka pemikiran di atas membawa kita pada perlunya memosisikan warisan masa lalu hanya sebagai "teman dialog" bagi modernitas dengan segala produk yang ditawarkannya. Menutup diri untuk berdialog dengan konteks kekinian adalah kebodohan yang tak pantas dibanggakan. Insan-insan pesantren ditantang untuk, secara cerdas dan lincah, membaca khazanah lama dan baru dalam *frame* yang tak terpisah. Masa lalu hadir (dihadirkan) dengan terang dan jujur, lalu "dihadapkan" dengan kekinian kita. Boleh jadi masa lalu tersebut akan tampak "basi" dan tak lagi relevan, namun tak menutup kemungkinan masih ada potensi yang dapat dikembangkan untuk zaman sekarang.

Buku *Pembaruan Pesantren* ini merupakan usaha penulisnya untuk menyerukan kaji ulang terhadap khazanah masa lalu secara kritis sekaligus keniscayaan untuk merespons tantangan-tantangan kekinian secara cerdas dan brilian. Pesantren tak bisa lagi berdiam diri

seolah apa yang dikembangkan (lebih tepatnya, dipertahankan) hingga ini akan terus relevan sepanjang zaman. Tak ada satu pun alasan bagi pesantren untuk hanya "mempertahankan masa lalu" tanpa "memikirkan masa depan." Oleh karena itu, secara tegas penulisnya menghimbau agar insan-insan pesantren berani melakukan pembacaan ulang khazanah masa lalu yang selama ini sudah dianggap mapan dengan metode-metode baru di luar pesantren. Salah satu metode yang diusulkan adalah hermeneutika: sebuah metode tafsir terhadap teks yang selama ini berkembang di barat.

Bagi sebagian kalangan pesantren, hermeneutika adalah barang asing. Tidak hanya itu, karena asal-usulnya dari barat, maka metode ini dianggap patut dicurigai dan ditolak. Ini salah satu sikap kurang dewasa yang muncul belakangan ini. Hal ini, langsung atau tidak, menjadi salah satu keprihatinan sang penulis dalam buku ini. Sebab itu, jika pesantren ingin maju dan memberi kontribusi positif bagi kekinian kita, sudah seyogianya pesantren berdialog dengan "dunia luar" (apapun warna dan bentuknya) tanpa curiga, meski tak mengurangi daya kritisnya.

Dalam buku ini, penulisnya ingin menegaskan bahwa: Pesantren bukanlah museum purba tempat di mana benda-benda unik dan kuna disimpan dan dilestarikan. Juga bukan penjara di mana tindakan dan

pikiran dikontrol dan dikendalikan habis-habisan. Pesantren adalah "laboratorium" tempat segala jenis dan aliran pemikiran dikaji dan diuji ulang. Di dalamnya, tak ada lagi yang perlu ditabukan, apalagi dikuduskan. Semuanya terbuka untuk diragukan dan dipertanyakan.

Sudah puluhan tahun insan-insan pesantren berdiam tenang di ruangan itu. Seolah pesantren "candu" yang membuat batin dan pikiran tenang dan nyaman. Bukan! Pesantren bukanlah candu! Pesantren adalah lab yang menggelisahkan. Siapa pun yang masuk ke dalamnya seyoganya mengajukan sedikitnya satu tanya: Bisakah tradisi lama berdialog sehat dengan kekinian kita?

Selamat Membaca!

PENGANTAR PENULIS

Siapa pun yang hendak mengkaji Islam Indonesia, sudah barang tentu ia tak bisa mengabaikan keberadaan pesantren dan Nahdhatul Ulama (NU). Kedua unsur ini perlu dibincang dalam kaitannya dengan Islam Indonesia bukan sekadar karena warga NU merupakan kelompok Islam mayoritas, juga bukan karena pesantren dianggap sebagai basis keilmuan NU sejak dulu hingga sekarang ini. Alasan yang jauh lebih mendasar adalah: baik pesantren maupun NU, sampai derajat tertentu, merupakan kelompok Islam yang memiliki dinamika dan viabilitas cukup tinggi dalam merajut Islam Indonesia. Keduanya pernah membuktikan kemampuannya dalam mendialogkan Islam dengan sosial budaya masyarakat. Pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan telah berkiprah besar dalam pengembangan ilmu keislaman "tradisional" dengan bingkai Aswaja dan moralitas luhur, yang disandingkan dengan kearifan lokal. Dalam bingkai itu, NU kemudian hadir untuk menyebarkan nilai-nilai itu ke dalam masyarakat luas. Berdasar pada nilai-nilai yang dianut pesantren dan kemudian diperkokoh

dan disebarkan NU ini, Islam nyaris menjadi bagian intrinsik dari budaya masyarakat Islam Indonesia dengan karakteristiknya yang pluralis, berwatak kerakyatan dan kebangsaan. Pada tataran inilah sejatinya terletak peran dan sumbangsih konkret dunia pesantren dan jam'iyah Nahdhatul Ulama dalam memberdayakan masyarakat dan membangun solidaritas kebangsaan.

Meskipun begitu, perjalanan sejarah yang dilaluinya tidak selamanya berwajah tunggal. Peran luhur yang diembannya mengalami pasang surut dari waktu ke waktu. Pada suatu waktu, hegemoni negara yang begitu kuat membuat dunia pesantren *kelimpungan* dalam mempertahankan keberadaannya sebagai lembaga pendidikan Islam yang berpotensi besar untuk menjadi pendidikan keagamaan alternatif. Pesantren lalu kehilangan jati dirinya sebagai lembaga pendidikan yang mengedepankan kemandirian, kesederhanaan, dan keikhlasan. Pesantren mulai tergerus nilai-nilai pragmatisme dan sejenisnya.

Setali tiga uang yang juga menimpa NU. Dalam historitas yang dirangkainya, organisasi ini pernah terjebak ke dalam *inertia* akut, terombang ambing dalam pusaran kekuasaan. Dunia politik praktis membuatnya terlena dalam buaian kekuasaan sehingga cenderung mengabaikan perannya sebagai institusi sosial keagamaan yang transformatif. Pada saat yang lain, jam'iyah ini terpesona dengan fenomena revivalisme

yang mulai menghegemoni dunia Islam. Tarikan ke arah "kanan" dengan pandangannya yang dikotomis lambat laun, disengaja atau tidak, mulai merasuki tubuh NU. Dampaknya, otoritarianisme (bukan keotoritatifan) dan *one sided truth claim* (bukan kerendah-hatian) mengambil alih posisi Aswaja yang sarat nilai-nilai *tawassuth*, *tasâmuh*, *ta'âdul* dan *tawâzun*.

Relitas di atas mengilhami hadirnya buku ini. Sebagai buku "sampah," dan bukan hasil penelitian utuh, karya ini tentu tidak bisa memotret NU dan pesantren secara tajam dan akurat, apalagi holistik. Karya ini lebih merupakan hasil pengamatan dan refleksi penulis terhadap fenomena yang berkembang yang dalam batas tertentu didukung oleh data dan argumentasi yang bisa dipertanggungjawabkan secara akademis dan moral.

Dengan terbitnya tulisan ini, saya menyampaikan rasa terima kasih yang tulus pada *LKiS* yang mau menerbitkan karya "sejenis" ini (entah ini apa artinya). *Matur sembah nuwun* kepada Mas Fikri sebagai Direktur, Mas Nur Khalik Ridwan yang pernah mengedit dan sering diganggu (pertanyaan dari) penulis, kepada Zoel yang bersusah payah mengedit hingga rampung, Mbak Retno yang sabar dan baik hati, dan kepada Mas Soleh Esre yang sejak awal mendorong penulis untuk menyerahkan naskah ini pada *LKiS*. Terima kasih juga untuk Aya' yang sering diminta

bantuan menghubungkan penulis dengan penerbit; dan kepada semua teman penulis yang terlibat, langsung atau tidak, dalam penerbitan yang tidak mungkin penulis sebut satu persatu. Dalam kesempatan ini pula penulis tidak mungkin melupakan peran istri penulis, Nia, yang selalu mendorong agar penulis jangan hanya asyik menulis di koran, tapi juga menulis buku; kepada anak-anak penulis, Icha, Awi, Fenny, dan Dhea, yang selalu memberi semangat penulis dengan canda dan kelucuan mereka. Moga-moga penerbitan karya ini sebagai awal untuk menulis buku yang "benar-benar buku."

Guluk-Guluk, Maret 2006

DAFTAR ISI

PERAN PESANTREN DALAM TRANSFORMASI SOSIAL: Pemaknaan Kembali Nilai dan Tradisi

Sejak awal kelahirannya, pesantren tumbuh, berkembang, dan tersebar di berbagai pedesaan. Keberadaan pesantren sebagai lembaga keislaman yang sangat kental dengan karakteristik Indonesia ini memiliki nilai-nilai strategis dalam pengembangan masyarakat Indonesia. Realitas menunjukkan, pada satu sisi, sebagian besar penduduk Indonesia terdiri dari umat Islam, dan pada sisi lain, mayoritas dari mereka tinggal di pedesaan.

Berdasarkan realitas tersebut, pesantren sampai saat ini memiliki pengaruh cukup kuat pada hampir seluruh aspek kehidupan di kalangan masyarakat muslim pedesaan yang taat. Kuatnya pengaruh pesantren tersebut membuat setiap pengembangan pemikiran dan interpretasi keagamaan yang berasal dari luar kaum

* Disampaikan dalam Seminar Nasional *Telaah Kritis Kontribusi Pesantren dalam Perubahan Sosial dan Mewujudkan Negara Demokratis, Adil, dan Sejahtera* yang diadakan oleh IKSASS pada 15 Maret 2003 di Sukorejo, Situbondo.

elit pesantren tidak akan memiliki dampak signifikan terhadap *way of life* dan sikap masyarakat Islam di daerah pedesaan.[1] Kenyataan ini menunjukkan bahwa setiap upaya yang ditujukan untuk pengembangan masyarakat, terutama di daerah-daerah pedesaan, perlu melibatkan dunia pesantren.

Tulisan ini mengangkat kiprah yang dilakukan pesantren, dan tantangan yang harus dihadapi saat ini dan ke depan. Dari penelusuran itu, langkah-langkah pesantren ke depan sangat penting untuk didiskusikan secara intens agar pesantren benar-benar bisa eksis, berperan secara maksimal mengantarkan masyarakat pada kemampuan untuk menyikapi kehidupan kontemporer dengan segala dampak yang dibawanya.

Peran Pesantren: Sebuah Refleksi

Secara substansial, pesantren merupakan institusi keagamaan yang tidak mungkin bisa dilepaskan dari masyarakat, khususnya masyarakat pedesaan. Lembaga ini tumbuh dan berkembang dari dan untuk masyarakat dengan memosisikan dirinya sebagai bagian masyarakat dalam pengertiannya yang transformatif. Dalam konteks ini, pendidikan pesantren pada dasar-

---

[1] S. Wirosardjono, "Pesantren and the Role of Islam in Indonesia" dalam Manfred Oepen & Wolfgang Karcher (eds.), *The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia*, (Jakarta: P3M, 1988), hlm. 63.

nya merupakan pendidikan yang sarat dengan nuansa transformasi sosial. Pesantren berikhtiar meletakkan visi dan kiprahnya dalam kerangka pengabdian sosial yang pada mulanya ditekankan kepada pembentukan moral keagamaan dan kemudian dikembangkan kepada rintisan-rintisan pengembangan yang lebih sistematis dan terpadu.

Pada awal berdirinya, pengabdian pesantren terhadap masyarakat, sesuai zamannya, berbentuk sangat sederhana dan, bisa dibilang, sangat alami. Pengabdian tersebut diwujudkan, misalnya, dengan "pelayanan keagamaan" kepada masyarakat, menyediakan wadah bagi sosialisasi anak-anak, dan sebagai tempat bagi para remaja yang datang dari berbagai daerah yang sangat jauh untuk menjalani semacam "ritus peralihan" dari fase remaja ke fase selanjutnya.[2] Dalam bentuk seperti itu, pesantren terlibat aktif dalam pengkajian keagamaan dan pola-pola sejenis yang dikembangkan di masyarakat luas.

Kegiatan pesantren ini merupakan benih sangat potensial yang nantinya menjadikan pesantren sebagai salah satu alternatif dalam upaya pengembangan dan pemberdayaan masyarakat di Indonesia. Hal itu terlihat jelas ketika pesantren pada akhir dasawarsa 70-an dan dekade 80-an mengadakan kegiatan yang lebih

---

[2] Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Cetakan I, (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 111.

substansial serta menukik pada kebutuhan riil masyarakat, seperti pengembangan ekonomi, pelestarian lingkungan, dan penggunaan teknologi alternatif.

Banyak kalangan menilai, hasil upaya rintisan itu dianggap cukup mengesankan karena, sampai derajat tertentu, telah mampu membuat masyarakat menyadari tentang arti kehidupan yang sebenarnya dan mengetahui persoalan konkret yang mereka hadapi sehingga mereka menjadi tidak gamang serta lebih berdaya dalam menyikapi kehidupan dengan segala kompleksitas persoalannya. Pemberdayaan masyarakat ini dapat dikatakan mencapai keberhasilan karena pesantren melakukan strategi pendekatan dengan memberikan *kail dan bukan ikan* kepada masyarakat. Melalui pendekatan itu, pesantren lebih mengenalkan "proses" daripada "hasil" dan menumbuhkembangkan nilai-nilai ketimbang hal-hal yang bersifat materi.

Pengabdian masyarakat yang dilakukan pesantren itu merupakan manifestasi dari nilai-nilai yang dianut pesantren. Nilai pokok yang selama ini berkembang dalam komunitas santri (lebih tepatnya lagi, dunia pesantren) adalah: seluruh kehidupan ini diyakini sebagai ibadah. Maksudnya, kehidupan duniawi disubordinasikan dalam rangkuman nilai-nilai ilahi yang telah mereka peluk sebagai sumber nilai tertinggi.[3] Dari

[3] Lihat Bachtiar Effendi, "Nilai Kaum Santri" dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren*, Cetakan Pertama, (Jakarta: P3M, 1985), hlm. 49.

nilai pokok ini berkembang nilai-nilai luhur yang lainnya, seperti nilai keikhlasan, kesederhanaan, dan kemandirian. Nilai-nilai ini merupakan dasar yang dijadikan landasan pesantren dalam pendidikan dan pengembangan masyarakat, yang pada tahap berikutnya, dikembangkan sebagai nilai yang perlu menjadi anutan masyarakat luas.

Paparan di atas bukan berarti tidak ada persoalan yang dihadapi dunia pesantren. Masuknya pesantren dalam sistem pendidikan modern telah melahirkan problem cukup ruwet yang berdampak, langsung atau tidak, atas pengabdian masyarakat yang selama ini telah dikembangkan. Penerimaan pesantren terhadap pendidikan modern dalam bentuk sekolah telah memberikan peluang bagi ikut campurnya negara ke dalam dunia pesantren. Dominasi negara yang begitu kuat membuat nilai-nilai pesantren selama ini mengalami pemudaran. Pendidikan pesantren yang berorientasi nilai mengalami perubahan menjadi pendidikan negara dengan capaian yang bersifat formalistik. Akibatnya, selain ketergantungan pesantren pada negara menjadi tidak terelakkan, hal itu juga membuat pendidikan pesantren mulai berorientasi pada ijazah. Cita-cita, baik bagi santri maupun pesantren, untuk mengabdi kepada masyarakat sebagai pendidik agama dan mengembangkan kewiraswastaan mulai hilang ber-

ganti dengan cita-cita menjadi, misalnya, pegawai.[4] Keberadaan pesantren sebagai anutan masyarakat akan membuat pola pandang seperti itu menjadi semacam anutan pula di kalangan masyarakat luas. Dengan demikian, upaya pesantren untuk memberdayakan masyarakat sebagai masyarakat mandiri menjadi terantuk ke dalam kesia-siaan.

Demikian pula fenomena yang berkembang belakangan ini menunjukkan bahwa pesantren belum bisa sepenuhnya membumikan nilai-nilai *akhlāq* sebagai bagian intrinsik keberagamaan masyarakat. Hal itu dapat dilacak dari merebaknya kekerasan dan kejahatan lain yang sebagiannya melibatkan masyarakat yang memiliki "hubungan" dengan pesantren. Padahal sejatinya, pemberdayaan masyarakat dalam perspektif pesantren merupakan upaya pengembangan masyarakat agar mereka menjadi masyarakat yang berkeadaban, mandiri, dan sejahtera, sesuai nilai dan ajaran Islam yang menjadi anutan pesantren.

Tantangan Pesantren Saat ini dan ke Depan

Persoalan kian menjadi runyam ketika globalisasi telah jadi realitas keseharian yang harus dihadapi

---

[4] Lihat Abdurrahman Wahid, "Paradigma Pengembangan Masyarakat melalui Pesantren" dalam *Jurnal Pesantren*, (No. 3/ Vol. V/1988), hlm. 3.

umat manusia, termasuk pesantren dan masyarakat di negeri ini. Globalisasi, terlepas dari mimpi-mimpi indah yang ditawarkannya, merupakan kolonialisme berwajah baru. Secara ekonomi, ia merujuk pada reorganisasi sarana-sarana produksi, penetrasi industri lintas negara, perluasan pasar uang, penjajahan barang-barang konsumsi dari Dunia Pertama ke Dunia Ketiga, dan penggusuran penduduk lintas negara secara besar-besaran. Sedangkan secara politik-ideologi, globalisasi berarti liberalisasi perdagangan dan investasi, deregulasi, privatisasi, adopsi sistem politik demokrasi dan otonomi daerah.[5] Dengan kata lain, globalisasi adalah neo-liberalisme yang pada intinya membiarkan pasar bekerja secara bebas. Dalam ideologi ini, pemerintah harus membebaskan campur tangannya terhadap perusahaan swasta, apa pun akibat sosialnya, dalam bentuk pemberian ruang bebas dan keterbukaan terhadap perdagangan Internasional dan investasi seperti AFTA maupun dalam bentuk kawasan pertumbuhan yang bebas dari birokrasi negara.[6] Globalisasi merupakan perubahan dari dominasi negara kepada dominasi perusahaan transnasional.

---

[5] Fr. Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, Cetakan Pertama, (Yogyakarta: *LKiS*, 2000), hlm. xiii – xiv.

[6] Lihat Mansour Fakih, "Pesantren, Mau Ke mana ?" Makalah pada acara Semiloka *Pengembangan Pendidikan Berbasis Nilai-Nilai Pesantren* (PP Annuqayah, Guluk-Guluk, Sumenep, tanggal 3-4 Maret 2003), hlm. 3.

Perjalanan yang dilaluinya telah membuktikan bahwa globalisasi menjadi ajang pertarungan antara yang kuat, setengah kuat, dan lemah, serta paling lemah. Pengalaman lima tahun belakangan ini memperlihatkan bahwa sistem yang ada hanya menguntungkan sebagian kelompok yang kuat saja, terutama perusahaan multinasional yang berasal dari negara maju. Selain itu, sistem dalam globalisasi juga menunjukkan bahwa negara maju menggunakan diktum pasar bebas untuk menguasai ekonomi dunia dan tidak benar-benar mempunyai niat melakukan praktik pasar bebas.[7] Dari realitas itu tampak bahwa masyarakat di Dunia Ketiga akan jadi korban untuk yang kesekian kalinya. Setelah lepas dari cengkeraman negara yang begitu kuat, mereka lalu dikerangkeng dalam kehendak tiranik kaum interprenuer dari Dunia Pertama. Dalam kondisi seperti itu, ketidakberdayaan masyarakat akan menemukan bentuknya yang paling sempurna.

Pesantren, dengan teologi yang dianutnya hingga kini, ditantang untuk menyikapi globalisasi secara kritis dan bijak. Pesantren harus mampu mencari solusi yang benar-benar mencerahkan sehingga, pada satu sisi, dapat menumbuhkembangkan kaum santri yang memiliki wawasan luas yang tidak gamang menghadapi moder-

---

[7] Lihat Hira Jamtani, "Perjalanan Kesepakatan Perdagangan Dunia: Alat Globalisasi untuk Menundukkan Dunia Ketiga" dalam Jurnal *Wacana*, (Edisi 5. Tahun II 2000), hlm. 60 dan 68.

nitas dan sekaligus tidak kehilangan identitas dan jati dirinya, dan, pada sisi lain, dapat mengantarkan masyarakat menjadi komunitas yang menyadari tentang persoalan yang dihadapi dan mampu mengatasi dengan penuh kemandirian dan keadaban.

Membaca Kembali Nilai dan Tradisi Pesantren

Sebagaimana telah disebutkan di atas, pesantren merupakan lembaga keagamaan yang sarat nilai dan tradisi luhur yang telah menjadi karakteristik pesantren pada hampir seluruh perjalanan sejarahnya. Secara potensial, karakteristik tersebut memiliki peluang cukup besar untuk dijadikan dasar pijakan dalam rangka menyikapi globalisasi dan persoalan-persoalan lain yang menghadang pesantren, secara khusus, dan masyarakat luas, secara umum. Misalnya, kemandirian, keikhlasan, dan kesederhanaan: ketiganya merupakan nilai-nilai yang dapat melepaskan mayarakat dari dampak negatif globalisasi dalam bentuk ketergantungan dan pola hidup konsumerisme yang lambat tapi pasti akan menghancurkan sendi-sendi kehidupan umat manusia.

Persoalannya adalah bagaimana mengembangkan dan melabuhkan nilai-nilai tersebut dalam hidup keseharian santri dan masyarakat, serta merumus ulang

nilai-nilai tersebut dalam konteks kekinian. Sebab tanpa adanya upaya ini, nilai-nilai tersebut akan menjadi simbol-simbol formalistik yang tidak menjadi sumber rujukan dalam sikap dan perilaku mereka serta tidak memiliki gaung nyata dalam kehidupan.

Strategi dasar yang perlu dilakukan untuk mencapai ke arah itu adalah pengembalian pendidikan pada makna hakiki. Dewasa ini, pendidikan telah mengalami pembiasan arti dengan melihatnya sekadar sebagai wacana pengajaran yang lebih menitikberatkan kepada transfer pengetahuan semata. Bahkan, dalam kasus-kasus tertentu, pendidikan telah diidentikkan dengan sekadar perolehan ijazah, atau atribut-atribut formal yang bersifat artifisial lainnya. Pandangan semacam itu perlu didekonstruksi sekaligus direformulasi dengan meletakkannya sebagai proses manusia untuk *having* dan memantapkannya sebagai *being*.[8] Dalam pengertian ini, pendidikan diarahkan sebagai proses penanaman nilai-nilai dan perluasan wawasan serta kemampuan manusia sehingga mereka benar-benar tercerahkan.

Dalam perspektif Islam, pengertian pendidikan semacam itu telah menemukan kerangka acuan yang cukup jelas dalam sabda Rasulullah: *Wa mâ bu'itstu illâ liutammima makârima al-akhlâq*. Untuk memahaminya

---

[8] Fuad Hasan, "Mendekatkan Anak Didik pada Lingkungan, Bukan Mengasingkannya" Rubrik Dialog dalam Jurnal *Prisma*, (No. 2, 1986, Tahun XV), hlm. 40.

secara utuh, hadis tersebut perlu dikaitkan dengan Al-Qur'an surat al-Anbiya' (21): 107 di mana Allah berfirman: *Wa mā arsalnāka illā rahmatan li al-'ālamīn*. Berdasar dua rujukan otentik ini, pendidikan dalam Islam harus dapat mengembangkan manusia sebagai makhluk yang memiliki moralitas terhadap Allah, terhadap dirinya, dan alam keseluruhan. Dengan demikian, umat Islam yang telah menjadikan Rasulullah sebagai rujukan dan teladan dapat menyebarkan rahmat di alam semesta sehingga kedamaian dan kesejahteraan akan berlabuh nyata dalam kehidupan dunia.

Pesantren sebagai lembaga keagamaan Islam memiliki tugas untuk meletakkan konsep pendidikannya dalam kerangka nilai-nilai tersebut. Melalui sistem pendidikan seperti ini, nilai dan tradisi pesantren yang sejatinya merujuk kepada moralitas sebagaimana diajarkan Nabi perlu dikontekstualisasikan ke dalam kenyataan konkret yang dihadapi masyarakat.

Pengembangan masyarakat menjadi sesuatu yang tidak terelakkan untuk diletakkan secara utuh dalam sistem pendidikan yang dilakukan pesantren, sebab Islam pada hakikatnya adalah agama yang mengajarkan umatnya untuk melakukan pembebasan umat manusia secara keseluruhan dari segala belenggu yang akan mereduksi nilai-nilai kemanusiaan. Sejak awal, monoteisme yang diajarkan Nabi Muhammad adalah kebertauhidan yang terkait erat dengan humanisme dan rasa keadilan ekonomi dan sosial yang intensitasnya

tidak kurang dari persoalan tauhid itu sendiri.[9] Oleh karena itu, peran ini meniscayakan pesantren sebagai institusi keislaman untuk melibatkan diri ke dalam pengentasan umat manusia dan masyarakat Islam secara khusus dari segala proses yang akan membuat mereka tidak berdaya.

Berpijak pada nilai-nilai monoteisme teologis itu, nilai-nilai dan tradisi pesantren yang lain perlu dibaca kembali berdasarkan persoalan konkret yang dihadapi pesantren dan masyarakat. Kemandirian, misalnya, hendaknya tdiak dimaknai sebagai ketidaktergantungan dalam dimensi ekonomi terhadap kelompok atau pihak lain. Akan tetapi, hal itu juga merupakan representasi dari sikap kritis pesantren dan masyarakat dalam menyikapi isu-isu dan persoalan yang terus menghantam mereka. Demikian pula, keikhlasan perlu diangkat sebagai nilai yang mengedepankan proses dan prestasi, bukan sekadar prestise sebab pertanggungjawabannya bukan hanya kepada manusia, tetapi juga kepada Allah. Dalam keikhlasan itu perlu pula ditumbuhkan nilai-nilai kesabaran dan kemaafan karena kehidupan pada intinya adalah proses panjang yang terus bergerak yang tidak dapat disulap "selesai sekejap." Realitas menunjukkan bahwa dalam melakukan proses itu, persinggungan dalam beragam bentuknya

[9] Fazlur Rahman, *Islam*, Edisi Kedua (Chicago–London: The University of Chicago Press, 1979), hlm. 12.

antara satu kelompok dengan kelompok yang lain menjadi tidak terhindarkan. Persinggungan dalam bentuk konflik perlu diredam melalui pengembangan nilai kemaafan dalam bentuk dialog yang dialogis sehingga tidak melebar menjadi konflik terbuka.

Pemaknaan secara kreatif ini perlu dilakukan terhadap tradisi dan nilai-nilai pesantren yang lainnya. Kesederhanaan tidak dapat direduksi menjadi "rela hidup dalam kemiskinan." Nilai ini sejatinya merujuk kepada upaya untuk menjalani kehidupan sesuai keperluan sehingga pesantren dan masyarakat menyadari segala sesuatu yang menjadi keperluannya dan apa yang bukan kebutuhannya. Kesederhanaan adalah lawan dari pemborosan dan keserakahan.

Konklusinya, inti persoalan dalam tulisan ini adalah upaya meletakkan nilai dan tradisi pendidikan pesantren dalam kerangka moralitas dalam pengertiannya yang substansial. Menurut al-Ghazali, moralitas agung yang diajarkan Rasulullah itu berlabuh dalam Al-Qur'an surat al-A'raf 199: *Khudz al-'afwa wa'mur bi al-'urfi wa a'ridh 'an al-jâhilin.*[10] Ayat ini menegaskan keharusan umat Islam mengembangkan kepemaafan, menyebarkan segala kebaikan, dan menghindari segala bentuk serta

[10] Al-Ghazali, "Raudhah al-Thâlibin wa 'Umdah as-Sâlikin" dalam *Majmu'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâli: Raudhah al-Thâlibin wa 'Umdatu as-Sâlikin, Qawâ'id al-'Aqâ'id fi al-Tauhid, Khalâshah at-Tashânif fi at-Tashawwuf*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyyah, 1987), hlm. 112.

perilaku yang tidak bermanfaat. Nilai-nilai itulah yang perlu disebarkan pesantren dan menjadikannya sebagai bagian integral dari kehidupan masyarakat secara keseluruhan.

Pada sisi ini, interpretasi kreatif dan *genuine* dari pesantren atas nilai-nilai itu menjadi suatu kemestian. Kemampuan pesantren melakukan hal itu akan mengantarkan pesantren ke dalam suatu peran signifikan dalam menawarkan pendidikan alternatif yang, pada gilirannya, dapat melakukan *community empowerment* sehingga dampak-dampak negatif globalisasi dapat dikurangi kalau tidak dihilangkan sama sekali.©

PERAN PESANTREN DALAM PENGEMBANGAN PENDIDIKAN ALTERNATIF*

Pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan merupakan realitas yang tak dapat dipungkiri. Sepanjang sejarah yang dilaluinya, pesantren terus menekuni pendidikan tersebut dan menjadikannya sebagai fokus kegiatan. Dalam mengembangkan pendidikan, pesantren telah menunjukkan daya tahan yang cukup kokoh sehingga mampu melewati berbagai zaman dengan beragam masalah yang dihadapinya. Dalam sejarahnya itu pula, pesantren telah menyumbangkan sesuatu yang tidak kecil bagi Islam di negeri ini.

Sungguhpun demikian, pesantren tak dapat berbangga hati dan puas dengan sekadar mampu bertahan atau terhadap sumbangan yang diberikan di masa lalu. Signifikansi pesantren bukan hanya terletak pada dua hal tersebut, tapi pada kontribusinya yang nyata bagi

---

* Disampaikan dalam Seminar *Eksistensi Pondok Pesantren Sebagai Lembaga Pendidikan dan Sosial* yang diadakan oleh Pondok Pesantren Al-Falah, Silo, Jember, pada 5 Juli 2002.

umat Islam, secara khusus, dan masyarakat, secara luas, di masa kini dan mendatang. Justru kalau kita mau jujur, ketahanan pesantren ternyata menyimpan berbagai persoalan yang cukup serius. Sebab dalam realitasnya, daya tahan tersebut, pada satu sisi, telah membuat terjadinya pengentalan romantisme konservatif, dan pada sisi lain, hal itu telah menyeret pesantren ke dalam perubahan yang sekadar "latah" dan tanpa antisipatif.

Tulisan ini mengangkat seputar masalah itu. Untuk pencanderaannya, nilai-nilai *plus* yang dimiliki pesantren perlu dipapar terlebih dulu. Berdasarkan hal tersebut, peran tepat yang harus diemban pesantren dalam kehidupan kontemporer yang berlangsung dewasa ini mesti didiskusikan secara arif dan kritis sehingga eksistensi pesantren akan benar-benar bermakna bagi kehidupan masyarakat dan bangsa dalam konteks kekinian.

Keunggulan Pesantren: Perspektif Historis

Hampir dapat disepakati, pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam tertua di Jawa. Munculnya pesantren di Jawa bersamaan dengan kedatangan para Wali Sanga yang menyebarkan Islam di daerah tersebut. Menurut catatan sejarah, tokoh yang pertama kali mendirikan pesantren adalah Syaikh Maulana Malik

Ibrahim. Pola tersebut kemudian dikembangkan dan dilanjutkan oleh para Wali yang lain.

Salah satu kelebihan dari model pendidikan yang dikembangkan para Wali Sanga itu (dan kemudian menjadi ciri khas pendidikan pesantren) terletak pada pola pendekatannya yang didasarkan pada segala sesuatu yang sudah akrab dengan masyarakat dan perpaduan antara aspek teoretis dan praksis. Misalnya, Sunan Giri menggunakan pendekatan permainan untuk mengajarkan Islam kepada anak-anak, Sunan Kudus menggunakan dongeng, Sunan Kalijaga mengajarkan Islam melalui wayang kulit, dan Sunan Derajat mengenalkan Islam melalui keterlibatan langsung dalam rangka menangani kesengsaraan yang dialami masyarakat.[1]

Pola itu telah mengantarkan pesantren pada sistem pendidikan yang penuh kelenturan dan memiliki spektrum luas, melampaui batas-batas pesantren itu sendiri. Tidak berlebihan jika dikatakan, pesantren merupakan *deschooling society* dengan menjadikan masyarakat sebagai masyarakat pembelajar dan menjadikan belajar sebagai proses yang berjalan terus menerus. Masyarakat menjadi bebas dari sekolah sebagai institusi dengan aturan-aturannya, sistem evaluasinya, janji-janji pekerjaan yang diberikannya, serta sertifikat yang

[1] Lihat Marwan Saridjo, *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia*, (Jakarta: Penerbit Dhama Bhakti, 1982), hlm. 22-24.

dikeluarkannya.[2] Pola ini, pada gilirannya, menjadikan pendidikan pesantren tidak membuat batas secara tegas antara santri itu sendiri dan masyarakat yang ada di sekitarnya. Demikian pula, pesantren tidak membatasi waktu belajar dalam sekat-sekat waktu yang kaku sehingga proses pembelajaran dan pendidikan selama dua puluh empat jam hadir penuh dalam bentuk yang nyata tanpa harus "memberatkan" siapa pun yang terlibat di dalamnya.

Keberadaan pesantren diperkuat dengan tradisi keilmuannya yang integral. Pada masanya, integralitas itu dapat dilacak pada pengembangan *fiqh* dan alat-alat bantunya yang disatukan dengan *fiqh sufistik*. Dengan kata lain, yang diutamakan di dunia pesantren bukan hanya aspek pengamalan hukum atau aspek akhlak semata, melainkan juga pemekaran pengertian tentang kehidupan dan hakikat manusia serta kehidupan masyarakat.[3] Dengan demikian, antara proses pembelajaran dan pendidikan serta intelektualitas dan spiritualitas menyatu dalam satu kerangka nilai-nilai yang diyakini pesantren.

---

[2] Habib Chirzin, "Teguh pada Nilai Salaf dan Ahlussunnah wal Jama'ah" Rubrik Wawasan dalam Jurnal *Pesantren*, (No. Perdana, Oktober – Desember, 1984), hlm. 39.

[3] Lihat Abdurrahman Wahid, "Asal Usul Tradisi Keilmuan Pesantren" dalam Jurnal *Pesantren*, (No. Perdana, Oktober –Desember, 1984), hlm. 8 – 10.

Hal lain yang hingga kini masih dimiliki pesantren adalah penekanannya pada nilai-nilai yang dianutnya seperti kemandirian, kesederhanaan, dan keikhlasan. Nilai-nilai dasar ini dibingkai dengan paradigma yang sangat menekankan kepada apresiasi terhadap segala tradisi yang baik sekaligus akomodatif terhadap bentuk-bentuk reformasi yang dapat dipertanggungjawabkan. Nilai-nilai yang cukup kental di dunia pesantren ini pada prinsipnya merupakan nilai-nilai keagamaan otentik yang memiliki benang merah kuat dengan kesejarahan umat dan normativitas Islam hakiki.

Hasil dari semua itu adalah kehadiran pesantren sebagai institusi yang mampu memberikan sumbangan penting dan krusial dalam proses transmisi ilmu-ilmu Islam, reproduksi ulama, pemeliharaan ilmu dan tradisi Islam, bahkan pembentukan dan ekspansi masyarakat Muslim santri.[4] Kenyataan itu telah membuat lembaga tersebut memiliki keunggulan yang cukup signifikan. Pesantren memiliki pengaruh cukup besar di kalangan masyarakat, khususnya di pedesaan. Di samping itu, di kalangan para santri berkembang solidaritas cukup tinggi, toleransi dalam menjalankan tugas, dan rasa pengorbanan cukup besar bagi kepentingan umum. Kelebihan tersebut menjadikan pesantren memiliki potensi atau peluang cukup besar sebagai agen pem-

---

[4] Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Cetakan I (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 184 –185.

bangunan[5] tanpa harus tergantung kepada teori developmentalisme yang kapitalistik. Hal ini menjadikan keberadaan pesantren sebagai lembaga dan sistem pendidikan alternatif, jika dirumuskan secara arif, akan berlabuh nyata di bumi Indonesia.

Pesantren Perspektif Kekinian: Persoalan yang Harus Dibenahi

Untuk menjadikan pesantren sebagai lembaga pendidikan ideal, tentu saja ia harus menghadapi dan menuntaskan beragam persoalan yang saat ini sedang menantang atau bahkan mengancamnya. Disadari atau tidak, gempuran modernisasi, dengan segala dampaknya, membuat pesantren agak kelimpungan dalam menghadapi ragam masalah yang dihadapinya. Respons pesantren dalam rangka menangani persoalan tersebut terkesan setengah hati, atau sekadar bersifat tambal sulam.

Hal itu tampak jelas ketika pesantren mengadopsi sistem "madrasi" yang klasikal. Tampak, pesantren belum mampu sepenuhnya meletakkan sistem itu di bawah nilai-nilai yang selama ini dianutnya. Akibatnya, pada satu sisi, pesantren tergiring ke dalam dunia yang penuh nilai-nilai pragmatis sehingga tujuan asasi

---

[5] Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 133.

pendidikan menjadi memudar dari waktu ke waktu. Sedang, pada sisi lain, pesantren belum bisa melakukan integrasi antardisiplin keilmuan secara utuh dan interdependensi. Misalnya, antara ilmu "agama" dan ilmu "umum"(meskipun di beberapa pesantren sama-sama diajarkan) dibiarkan berjalan sendiri-sendiri sehingga tidak menghasilkan pemahaman yang benar-benar "baru," mencerahkan umat, dan sekaligus tetap *genuine*. Bahkan lebih dari itu, "titipan" dari luar (tanpa disadari?) dibiarkan masuk dan menguasai, implisit atau eksplisit, kebijakan sebuah pesantren.

Manajemen pesantren juga masih menunjukkan wajah serupa. Pesantren, meski tidak semua, selama ini dikelola seadanya dengan kesan menonjol pada penanganan individual dan bernuansa kharismatik. Orientasi ke depan menjadi kurang jelas dan terbebani persoalan-persoalan praktis keseharian. Visi pesantren yang belum terumuskan secara konkret menjadi terserap dalam kebijakan-kebijakan pesantren yang bersifat sesaat.

Kondisi tersebut diperburuk lagi dengan aspek metodologis yang selama ini belum mengalami perkembangan cukup berarti. Pola pendidikan dengan pendekatan yang berjalan searah dan monolog–sampai derajat tertentu–masih banyak didapati dalam pendidikan pesantren. Demikian pula, pengkajian keilmuan itu sendiri masih diletakkan dalam pola pen-

dekatan yang terpisah-pisah. Oleh karena itu, nilai-nilai dan ajaran Islam yang universal, holistik, dan saling berkelindan hanya dapat ditangkap secara parsial dan sepotong-potong.

Akibatnya, aspek kognitif, afektif, dan konatif belum jadi bagian yang menyatu dalam keseluruhan proses dan hasil pendidikan lembaga itu. Implikasi lebih adalah kekurangmampuan pesantren mengapresiasi secara kritis dan kreatif terhadap kekayaan tradisi yang dimilikinya. Melimpahnya khazanah keilmuan Islam klasik yang terdapat pada lembaga itu menjadi kurang bermakna sebagai nilai-nilai yang bersifat aplikatif dalam kehidupan konkret.

Dengan demikian, pendidikan yang hakiki akan mengalami reduksi dan pembiasan arti. Idealnya, pendidikan merupakan pengenalan dan pengakuan yang ditanamkan berangsur-angsur ke dalam jiwa manusia tentang konsep makna[6] sehingga dapat membimbing ke arah pengenalan dan pengakuan tempat Tuhan yang tepat di dalam tatanan wujud dan keperiadaan.[7]

---

[6] Yang dimaksud konsep makna adalah pengenalan tempat-tempat segala sesuatu di dalam suatu sistem, baik gagasan, esensi, realitas maupun individualita, lihat Muhammad al-Naquib al-Attas, *Konsep Pendidikan dalam Islam: Suatu Rangka Pikir Pembinaan Filsafat Pendidikan Islam*, (Bandung: Mizan, 1984), hlm. 39 – 40.

[7] Muhammad al-Naquib al-Attas, *Konsep Pendidikan dalam Islam*..., hlm. 52.

Konsep pendidikan semacam itu mulai absen dalam dunia pesantren saat ini sehingga pesantren tidak mampu memberikan nilai-nilai yang benar-benar bersifat transformatif bagi masyarakat.

Mengembangkan Pesantren sebagai Pendidikan Alternatif

Persoalan-persoalan sebagaimana disebutkan di atas merupakan agenda pertama yang harus diselesaikan pesantren. Persoalan tersebut mesti dicarikan solusinya melalui kekayaan yang dimiliki pesantren itu sendiri, yaitu tradisi (*turâts / al-qadim al-shâlih*). Warisan tersebut hendaknya dibaca kembali untuk menemukan nilai-nilai subtansial yang menjadi inti dari keseluruhan tradisi tersebut, serta direkonstruksi untuk dikembangkan berdasarkan perubahan kehidupan konkret yang mengitarinya.

Al-Turâts sebagai landasan keilmuan pesantren hendaknya menjadi bingkai dalam merumuskan Islam pesantren dalam konteks kekinian. Dengan kata lain, kontekstualisasi nilai-nilai tradisi menjadi keniscayaan untuk dibumikan dalam realitas pendidikan pesantren. Kesederhanaan, kemandirian, dan keikhlasan perlu dijadikan roh pendidikan dalam suatu rumusan kontekstual yang sesuai perkembangan dan perubahan kehidupan yang terus berjalan. Dengan demikian,

kesederhanaan akan menemukan titik labuhnya pada pengembangan efesiensi dan efektivitas lembaga, dan kemandirian akan diarahkan kepada pembentukan *civil society*, serta keikhlasan akan dikonkretkan ke dalam bentuk pengembangan prestasi.

Demikian pula, model kepemimpinan kharismatik yang selama ini dominan di lingkungan pesantren perlu direkonstruksi secara kreatif berdasarkan nilai-nilai modernitas dan nilai Islam itu sendiri. Manajemen kharismatik tersebut tidak harus dieliminasi, tapi disandingkan dengan pola rasional dan dibingkai dengan nilai-nilai moralitas agama. Melalui itu, keterkaitan dua unsur itu akan melahirkan suatu manajemen yang modern tanpa harus kehilangan rohnya yang bersifat moral.[8] Dalam ungkapan lain, pada satu sisi, moralitas diharapkan tetap memiliki ruang cukup luas sebagai bingkai keseluruhan proses penanganan dan pengelolaan pendidikan pesantren, pada sisi lain, unsur-unsur manajemen dikembangkan secara intens tanpa harus terperangkap pada pola-pola mekanistis yang sangat kaku.

---

[8] Kepemimpinan kharismatik dapat dikatakan bernuansa moral karena kharisma tersebut, pada umumnya, bermuara pada otoritas keulamaan dalam masalah kedalaman ilmu, ketinggian pribadi, pengelolaan yang hati-hati dalam hubungan-hubungan personal dengan anggota-anggota masyarakat muslim, serta pembinaan reputasi individual. (Hal ini menunjukkan bahwa kharisma ulama berdasar pada keteladanan moralitas yang mereka miliki, pen.); lihat Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia*..., hlm. 166.

Pembacaan kembali terhadap *turâts* dalam bentuk *al-qadîm al-shâlih* tersebut berimplikasi langsung terhadap urgensi pengembangan *al-jadîd al-ashlah*. Hal ini dimungkinkan terjadi sebab rumusan nilai-nilai kemandirian, misalnya, menuntut kearifan pesantren untuk selalu menyikapi perubahan dan meletakkannya sebagai suatu kemestian yang harus dijalani. Melalui itu, pesantren dan masyarakat sekitarnya akan dapat mengetahui kebutuhannya secara riil serta akan selalu mengembangkan dirinya melalui upaya tak kenal lelah untuk mendapatkan wawasan dan ilmu yang seluas-luasnya.

Dalam perspektif itu, pendidikan (pengajaran inklusif) berbagai disiplin ilmu dan pengembangan metodologi yang lebih manusiawi dan religius akan menjadi kemestian yang tidak dapat diingkari untuk ditumbuhkembangkan. Semua itu dijalankan bukan karena sekadar latah yang bersifat formalistik, tapi benar-benar berangkat dari tradisi pesantren yang, pada prinsipnya, merupakan ajaran dan nilai Islam otentik. Oleh karena itu, pengembangan ilmu-ilmu yang bersifat umum tidak diletakkan sekadar sebagai pelengkap tanpa makna terhadap ilmu-ilmu syari'ah, atau akan menjadi sesuatu yang asing yang harus ditolak. Justru hal itu akan diintegrasikan secara penuh dengan ilmu syari'ah sehingga kian mengokohkan keyakinan manusia tentang realitas Tuhan sebagai sumber dan Pencipta segala sesuatu.

Aspek penumbuhan keyakinan tersebut di atas merupakan *the ultimate goal* yang perlu dicapai oleh pesantren. Sebab penilaian tentang keberhasilan pesantren sebagai pendidikan alternatif terletak, salah satunya, pada kemampuannya menyumbangkan pembangunan (mental) spiritual melalui pemberian ruang yang cukup untuk *emotionalization of religious feeling* yang diekspresikan secara intelektual.[8] Selain itu, juga berpijak pada ketulusan pesantren untuk tetap menyatu dengan masyarakat sekaligus sebagai agen transformasi yang dapat mencerahkan mereka.

Kemampuan pesantren dalam hal tersebut akan mengantarkannya menjadi lembaga yang benar-benar hadir sebagai agen perubahan dalam arti yang sebenar-benarnya, sekaligus sebagai penjaga moral yang kukuh di tengah proses dehumanisasi yang berjalan dengan kencang saat ini. Artinya, keberhasilan dalam hal tersebut akan membuat pesantren hadir sebagai agen *civil society* yang memiliki daya tawar tinggi *vis a vis* negara. Pada saat yang sama, pesantren dengan *seabreg* nilai yang dipegangnya tetap akan mengedepankan *civility* yang lambat laun tapi pasti akan berkembang pada masyarakat luas. Pada sisi itu, kesejahteraan, kedamaian, dan ketenangan masyarakat akan menjadi

[8] Zamakhsyari Dhafir, *Tradition and Change in Indonesian Islamic Education*, (Jakarta: Office of Religious Research dan Development Ministry of Religious Affairs The Republik of Indonesia, 1995), hlm. 86.

bagian yang begitu lekat dalam kehidupan. Di sini, arti pesantren sebagai pendidikan alternatif masa depan menemukan arti senyatanya.

Mudah-mudahan pesantren, dengan segala sepak terjangnya yang dilakukan selama ini, menjadi representasi dari upaya dalam kerangka yang disebutkan di atas. Jika demikian, maka lembaga pesantren dapat memberikan sumbangsih nyata bagi pengembangan pendidikan alternatif di Indonesia.©

PENGEMBANGAN AKHLAK: Pendidikan Pesantren, Kini, dan Masa Depan

Dehumanisasi dalam bentuk krisis moral yang akut telah menjadi bagian yang nyaris melekat dalam kehidupan kontemporer. Manusia hanya hidup, meminjam ungkapan Hossein Nasr, dengan sekadar sepotong roti.[1] Manusia telah memotong fitrah dan sejarahnya sebagai makhluk spiritual dan bermoral. Manusia hanya mengejar kehidupan yang bersifat lahiriah, hal-hal yang bersifat permukaan, dan mementingkan formalitas tanpa substansi. Manusia telah kehilangan hati nurani dan tak mampu menangkap lagi kearifan-kearifan universal yang ada di dalam tradisi dan agama.

Krisis yang pada awalnya berkembang pada umat manusia di Dunia Pertama yang modern, semisal

[1] Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, (London and New York: Longman, 1975), hlm. 13.

dunia Barat, kini telah merambah hampir seluruh umat manusia di berbagai belahan dunia, termasuk Indonesia. Kenyataan menunjukkan: bangsa Indonesia yang sering disebut religius, dengan segala keramah-tamahannya, sekarang justru berada dalam penjara *pop culture* yang dekaden, serta hidup dengan kepura-puraan.

Hal semacam itu pula yang mulai terjadi di dunia pesantren. Lembaga yang sejatinya merupakan sumber kearifan dan memiliki daya resistensi tinggi terhadap segala proses pemudaran nilai-nilai moral lambat tapi pasti mulai terperangkap ke dalam kehidupan yang dehumanistik yang berlawanan dengan sifat-sifat manusia yang fitri. Gejala yang tampak pada akhir-akhir ini menunjukkan bahwa masyarakat pesantren mulai terbiasa dengan sikap dan perilaku yang pragmatis dan formalistik, serta menjadi pula bagian dari *pop culture*. Nilai-nilai yang dulu dijunjung tinggi dalam dunia pesantren, seperti keikhlasan, semangat keilmuan yang tinggi, kesederhanaan (lebih mementingkan roh ketimbang bentuk), dan keteladanan yang arif, kini mulai menghilang, terutama pada tataran pelaksanaan dalam kehidupan komunitas pesantren (siswa, guru, masyarakat sekitar, dan sebagainya).

Sumber Masalah: "Pendidikan" tak Mendidik

Sebagai lembaga pendidikan agama sekaligus bagian komunitas dunia yang menjunjung nilai-nilai moral keagamaan, pesantren dituntut pula menyikapi realitas kehidupan sebagai persoalan kemanusiaan. Dalam bahasa lain, pesantren dituntut untuk mencari solusi tepat, sistematis, dan berjangkauan luas ke depan sehingga diharapkan bisa menyelesaikan problem tersebut.

Ikhtiar penyelesaian mencerahkan menuntut para elit pesantren untuk mencari akar permasalahan yang menimbulkan, langsung atau tidak, proses kehancuran umat manusia. Secara hipotetis, salah satu dari akar utamanya adalah kekurangmampuan atau kelambanan dunia pendidikan dan pesantren dalam merumuskan kembali keilmuan yang diajarkannya serta seluk beluk yang berkaitan dengan itu. Ada kesan bahwa makna ilmu telah mengalami reduksi atau penyimpangan dari nilai-nilai keilmuan itu sendiri.

Dalam pesantren, ilmu dan segala seluk beluknya sebenarnya tidak dapat dilepaskan dari proses kependidikan. Ilmu adalah merupakan bagian dari proses pendidikan. Oleh karena itu, proses pada belajar mengajar keilmuan harus memiliki visi dan orientasi kependidikan yang, pada dasarnya, merupakan penanaman nilai-nilai, pengembangan sikap, serta perujukan pada

perilaku yang sesuai moral agung yang telah disampaikan Rasulullah. Dalam ungkapan lebih umum, pendidikan adalah proses memanusiakan manusia.

Di atas kertas, paradigma (pandangan dasar) semacam itu memang sudah menjadi keyakinan dan kesepakatan dunia pendidikan secara umum, dan pesantren secara khusus. Persoalannya kemudian adalah: bagaimana cara membumikan keyakinan di atas pada dataran konkret. Sebab dalam realitasnya, pendidikan masih berkembang dalam tataran pragmatis sehingga kemampuan kognitif, afektif, dan konatif sebagai inti dari kependidikan belum dapat berkembang maksimal. Sebagai dampaknya, tujuan pendidikan menjadi sulit untuk direngkuh dalam alam kenyataan.

Hal itu masih diperburuk lagi dengan sikap lembaga pendidikan terhadap disiplin ilmu-ilmu yang diajarkannya. Pada satu sisi, pendidikan agama yang "diajarkan" dalam lembaga pendidikan Nasional terkesan sekadar bersifat aksesori yang kurang diarahkan kepada pembentukan sikap dan perilaku yang bermoral. Pada sisi lain, dalam dunia pesantren, melalui sistem pendidikan klasikal yang dikelolanya, ilmu-ilmu *'aqliyah* yang dimasukkan ke dalam kurikulum terkesan hanya diterima dengan "setengah hati." Ilmu-ilmu tersebut dihadirkan sekadar sebagai pelengkap yang seakan-akan tidak memiliki signifikansi dalam pencapaian tujuan pendidikan yang substansial. Lebih

jauh lagi, ilmu-ilmu yang dianggap sekular itu tidak diletakkan di dalam kerangka nilai-nilai keislaman. Padahal dalam perspektif Islam, semua ilmu memiliki nilai-nilai yang agung.[2] Oleh karena itu, seharusnya perlu dikembangkan kerangka tujuan pendidikan yang substansial.

Dalam kondisi seperti itu, pengajaran menjadi benar-benar bersifat pengajaran semata, dan kering dari nuansa kekayaan spiritualitas dan nilai-nilai moral yang hakiki. Inilah suatu proses yang benar-benar akan menghancurkan kehidupan bangsa. Munculnya perubahan pola pendidikan, seperti kurikulum berbasis kompetensi, memiliki harapan baru yang mencerahkan. Meski demikian, hal itu perlu dikritisi jangan sampai kebijakan semacam itu hanya sekadar kelatahan yang didasarkan pada tuntutan pasar global, tapi harus murni berdasarkan kesadaran kita tentang pentingnya pendidikan. Oleh karena itu, setiap insan yang peduli dituntut mengkritisi semua fenomena yang berkembang sekarang dan kemudian mencari solusi yang benar-benar mencerahkan.

---

[2] Al-Ghazali, "al-Risalâh al-Ladunniyah," dalam *Majmû'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî: al-Qisthâs al-Mustaqim, Minhâj al-'Ârifin, al-Risâlah al-Ladunniyah, Faishal al-Tafriqah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1986), hlm. 96.

Ilmu dan Pendidikan dalam Perspektif Islam

Ilmu pengetahuan menempati posisi signifikan dalam Islam. Melalui ilmu pengetahuan, manusia dibedakan dengan makhluk-mahkluk lain, termasuk malaikat. Oleh karena itu, ketika Allah menciptakan Adam, Ia secara bersamaan membekalinya dengan pengetahuan.

Dalam surat al-Baqarah (2): 31 Allah berfirman: *Wa 'allama âdama al-asmâ' kullahâ*. Dalam pandangan ulama, kata *al-asmâ'* dalam ayat ini menunjuk kepada semua nama yang berkaitan dengan ketuhanan dan yang berkaitan dengan makhluk-Nya sebagaimana pula merujuk kepada forma (bentuk) dan substansi (hakikat) yang dengan nama-nama itu, Adam dapat memenuhi tugasnya sebagai khalifah Allah[3] di muka bumi. Dalam bahasa lain, Allah memberikan kemampuan manusia (Adam dan keturunannya) memberi nama kepada benda-benda berarti adanya kemampuan manusia menemukan sifat-sifat benda, hubungan timbal balik, dan hukum-hukum tabiatnya,[4] termasuk juga tentang Allah.

---

[3] Al-Alusi, Syihabuddin Mahmud, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa al-Sab'u al-Matsânî*, Vol. I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), hlm. 224.

[4] Fazlur Rahman "The Quranic Concept of God, the Universe and Man" dalam *Islamic Studies*,Vol. VI, (No.1, 1967), hlm. 10-11.

Alhasil, pengetahuan diturunkan Allah sebagai bekal manusia dalam rangka memikul amanah kekhalifahan, yaitu pemanfaatan alam secara lestari, seimbang, dan berwawasan lingkungan, serta penuh kearifan. Pengetahuan akan mengantarkan manusia pada kearifan untuk menjadikan dunia layak huni bagi umat manusia dan makhluk-makhluk Allah yang lain. Kehidupan yang harus dibangun adalah kehidupan yang penuh kesejahteraan dan kedamaian yang harus dipertanggungjawabkan manusia kepada Allah di akhirat kelak.

Kondisi tersebut menuntut manusia agar bisa menguasai selain ilmu *syar'iyah* dan *'aqliyah*, juga aspek yang tidak kalah penting adalah pengamalannya yang utuh dalam bentuk pengembangan moralitas. Melalui penguasaan ilmu dan pengembangan moral itu, manusia mampu mengetahui tabiat alam secara tepat sehingga dapat memanfaatkan sebaik mungkin sesuai dengan sifat dan kemampuan alam, serta mampu digunakan dan disebarkan untuk diabdikan kepada kepentingan dan kebaikan umat manusia.

Terkait dengan itu, metode belajar mengajar yang tepat yang harus bermuara kepada aktivitas yang sarat nilai-nilai kependidikan, yaitu ilmu dan amal sekaligus untuk dikembangkan. Proses tersebut hendaknya merupakan kegiatan pengenalan dan pengakuan tempat-tempat yang tepat dari segala sesuatu di dalam keteraturan penciptaan yang dapat membimbing ke arah

pengenalan dan pengakuan wujud Tuhan yang tepat dalam tatanan ini.[5] Pada saat yang sama, hal itu akan menyadarkan untuk mengamalkannya sesuai nilai dan ajaran yang terdapat dalam pengetahuan tersebut. Secara konkret, kegiatan yang harus dijalani dalam proses belajar mengajar melibatkan dua aspek kegiatan pokok, *ta'allum* dan *tafakkur*. Yang pertama mensyaratkan usaha yang sungguh-sungguh untuk memperoleh pengetahuan melalui pemahaman yang benar, sedang yang kedua meniscayakan upaya reflektif (*tafakkur*) tentang hakikat ilmu, kegunaan, dan tujuannya. Melalui dua kegiatan pokok tersebut, proses belajar mengajar akan menghasilkan manusia-manusia yang dapat memahami hakikat ilmu, manfaat dan tujuannya, serta sekaligus mengamalkannya secara kreatif, bertanggung jawab, serta tetap berpijak pada nilai-nilai moral (seperti keikhlasan, kemandirian, tawadhu') yang dikaitkan dengan tuntutan kehidupan yang terus berkembang.

Nilai-nilai moral itulah yang akan mengantarkan manusia pada fitrahnya sebagai *theomorfic being*,[6] yakni sebagai manusia yang berupaya berperilaku sesuai sifat-sifat Allah dan mewartakan misi kerasulan Nabi. Pada gilirannya, hal itu akan menjadikan manusia selalu

---

[5] Syed Muhammad al-Naquib al-Attas, *Konsep Pendidikan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 1984), hlm. 61.

[6] Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Ideal and Realities of Islam*, (London: George Allen & Unwin Ltd, 1975), 18.

berupaya mencapai kualitas, dan bukan kuantitas, serta perolehan nilai-nilai kesalehan, bukan kesahehan semata.

Konkretnya, pendidikan adalah proses dua arah yang melibatkan pemberian pengetahuan sebagai upaya pemberian petunjuk dan peringatan, serta sekaligus upaya perolehan pengetahuan untuk mendapatkan ketakwaan, bukan menonjolkan diri dan keangkuhan (intelektual).[7] Inilah tujuan sejati pendidikan yang kemungkinan besar dapat menyelamatkan manusia dari kehancuran yang dibuatnya sendiri.

Pengembangan Moral: Peran Pesantren dan Pendidikan Tinggi Pesantren

Pesantren, Annuqayah dengan STIKA-nya, misalnya, mau tidak mau, ditantang menjawab persoalan dehumanisasi yang sedemikian rupa menyebar

---

[7] Al-Alusi, Syihabuddin Mahmud, *Rûh al-Ma'ânî*, XI, hlm. 48. Tujuan pendidikan ini merupakan penafsiran al-Alusi terhadap surat al-Taubah (9): 122, yaitu: ...*fa lawlâ nafara min kulli firqatin minhum thâifatun liyatafaqqahû fî ad-dîn wa liyundzirû qawmahum...la'allahum yahdzarûn*. Dalam menafsirkan kata *liyatafaqqahû fî ad-dîn* al-Alusi menyebutkan bahwa tujuan mengajar adalah *al-irsyâd* dan *al-indzâr*. Sedang ungkapan *la'allahum yahdzarûn* tujuannya adalah *iktisâb al-hasy-yah*. Dengan perujukan kepada tafsiran al-Alusi dalam ayat 122 al-Taubah ini, penulis menyampaikan terima kasih kepada KH. Abd Basith AS. Sebab beliau yang menyampaikan hal tersebut kepada penulis. Meskipun demikian, tanggung jawab akhir terdapat pada penulis.

di tengah-tengah masyarakat. Pengabaian hal itu akan membuat pesantren (dengan visi yang sarat nilai-nilai keagamaan dan misi penyampaian serta pengembangan nilai dan ajaran keagamaan dalam kehidupan) tidak akan pernah mampu melaksanakan misi suci tersebut.

Tradisi yang dimiliki pesantren telah memberikan lembaga ini peluang menyelesaikan beragam persoalan kemanusiaan yang sangat mengerikan tersebut. Tradisi pesantren, seperti keikhlasan, kesederhanaan, keteladanan, dan kemandirian adalah asset (kekayaan) moral yang dapat dijadikan dasar dalam pendidikan untuk menghentikan proses penghancuran manusia yang pada intinya berawal dari kemandulan pendidikan dewasa ini. Tradisi tersebut perlu dirumuskan dalam suatu pola pendidikan sistematis yang dapat dikontekstualisasikan dengan hidup kekinian.

Berdasarkan pemerian tersebut, keikhlasan perlu diarahkan kepada pemaknaan tentang upaya sungguh-sungguh pada pencapaian kualitas, pengembangan solidaritas, dan ketegaran dalam menghadapi persoalan. Kemandirian diartikan sebagai ketidaktergantungan pada atribut-atribut artifisial, formalitas, dan bersifat permukaan, sekaligus keteguhan mencapai sesuatu berdasarkan kemampuan yang dimiliki. Demikian pula, kesederhanaan perlu dimaknai sebagai sumber efisiensi untuk tidak melakukan segala sesuatu yang tidak berguna.

Perumusan nilai-nilai tradisi pesantren tersebut dalam keseluruhan proses pendidikan diharapkan dapat menumbuhkan moralitas universal yang bernilai Islami. Pada gilirannya hal tersebut diharapkan akan menumbuhkan kemampuan untuk mengembangkan hal-hal baru yang lebih baik. Dengan demikian paradigma pesantren "mempertahankan tradisi lama yang masih relevan dan mengambil pemikiran baru yang lebih baik" benar-benar akan berlabuh di dunia pendidikan pesantren.

Pada sisi itu, STIKA sebagai lembaga akademik yang memiliki kemampuan riset dan analisis yang kritis benar-benar ditantang untuk merumuskan pendidikan yang mampu menjawab tantangan dan persoalan dunia kontemporer. Lembaga pendidikan tinggi ini tidak dapat berpuas diri dengan hasil yang diperoleh, tapi justru harus gelisah dengan kekinian yang menipu, serta harus resah dengan masa depan yang terus menantang.

Dalam rangka pencapaian itu, STIKA sebagai pendidikan tingkat tinggi keagamaan perlu melakukan rekonstruksi sistematis dan mengembangkan orientasi ilmiah yang bisa lebih tanggap terhadap kenyataan-kenyataan situasional. Demikian pula, lembaga ini harus melakukan kajian wilayah dan semacamnya sehingga mampu menangkap kebutuhan sosial keagamaan yang ada. Selain itu, STIKA hendaknya mendalami peranan

aktif agama dalam rangka penyusunan kerangka kehidupan yang transformatif. Lebih jauh dari itu, lembaga ini juga perlu mengembangkan "pendekatan keterlibatan" konkret dalam upaya mengadakan rintisan-rintisan untuk mewujudkan masyarakat yang diharapkan.[8] Semua kegiatan itu tentu perlu diletakkan dalam kerangka nilai-nilai dan tradisi pesantren. Dengan demikian, rumusan pendidikan yang akan muncul adalah suatu pendidikan yang mengakar pada kesejarahan pesantren dan sekaligus responsif terhadap persoalan yang berkembang.

Kegelisahan untuk selalu berbenah diri dan ditindaklanjuti perumusan langkah sistematis dalam rangka pengembangan keilmuan dan pendidikan yang mencerahkan ini akan mengantarkan STIKA sebagai lembaga akademik alternatif yang bernilai plus. Sebaliknya, jika lembaga ini merasa puas dalam bayang-bayang sendiri, maka masyarakat tidak akan menoleh lagi, dan di saat itu tunggulah detik-detik kehancurannya. Terakhir, kita masih yakin, pesantren Annuqayah dan STIKA akan mampu melakukan semua pembenahan tersebut. Semoga.©

---

[8] Lihat Abdurrahman Wahid, "Prospek Perguruan Tinggi Agama Islam di Indonesia" dalam Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan*, (Jakarta: LEPPENAS, 1981), hlm. 54-55.

SIGNIFIKANSI PEMBERDAYAAN MASYARAKAT DEMOKRATIS DALAM KONTEKS KEKINIAN:
Mengangkat Peran Pesantren dalam Pengembangan *Civil Society*[*]

Ada satu anggapan yang menyatakan bahwa salah satu penyebab merebaknya kekerasan di Indonesia sejak paruh terakhir dasawarsa ini merujuk kepada ketiadaan *civil society* yang kuat di negeri ini. Kondisi tersebut mengantarkan negara pada peran yang sangat hegemonik dan tidak tertandingi. Negara, seperti diungkap Hikam, menjadi otoriter birokratik dan memiliki pengaruh luas serta mengatasi masyarakat.[1] Ia hadir sebagai satu-satunya penentu segala kebijakan yang tidak dapat dibantah dan dikritisi. Sedang masyarakat sekadar menjadi pelengkap yang hanya ber-

---

[*] Disampaikan dalam Pertemuan Forum Pesantren tanggal 20 – 22 Desember di Yogyakarta.

[1] Muhammad AS Hikam, "Kekerasan Negara, Militer, dan Budaya Politik dalam Ideologisasi Pembangunan di Indonesia" dalam Ahmad Suaedy (ed.), *Kekerasan dalam Perspektif Pesantren*, (Jakarta: Grasindo - P3M, 2000), hlm. 116.

hak menyetujui segala sesuatu yang telah ditentukan negara.

Dalam sebuah negara integralistik yang tidak diimbangi oleh kekuatan *civil society* semacam itu, negara dapat bertindak sesuka hati dan berbuat apa saja dalam rangka mengamankan kebijakan dan proyek-proyek yang dilaksanakannya. Akibatnya, kekerasan negara, struktural maupun non struktural, menjadi fenomena yang dapat ditemui di mana-mana. Kekerasan itu kian tidak terhindarkan ketika ideologi developmentalisme yang dianut negara memang berbatas sekat tipis dengan kekerasan.

Masyarakat dalam ketidakberdayaannya hanya mampu menanggung semua beban itu dalam suatu keresahan yang kian lama tampak menumpuk. Ketika negara kehilangan kekuatan akibat krisis moneter yang menerpanya, "bom waktu" itu meledak dalam bentuk anarkisme massa, brutalisme, pengrusakan, kekerasan, dan lain sebagainya. Negara benar-benar lumpuh, dan bangsa Indonesia terjerembab ke dalam lumpur kebiadaban. Tragedi yang terjadi sejak tahun-tahun terakhir abad yang lalu itu masih terus berlangsung sampai saat ini.

Untuk mengatasi persoalan yang mungkin sudah kronis tersebut, pemberdayaan masyarakat menjadi sesuatu yang sangat urgen untuk dijadikan salah satu tolehan solusi. Dalam bahasa yang lebih gamblang,

pengembangan *civil society* merupakan kondisi niscaya yang perlu dibumikan secara kukuh di negeri ini; dan pesantren (sebagaimana akan dijelaskan) memiliki potensi yang cukup menjanjikan dalam mewujudkan masyarakat semacam itu.

Civil Society di Indonesia

Konsep *civil society* di Indonesia merupakan sesuatu yang relatif baru. Indonesia, menurut Hikam, tidak memiliki warisan historis dan epistemologis pembedaan wilayah negara dan masyarakat. Selama periode-periode kerajaan dan kesultanan, negara dan masyarakat merupakan entitas tunggal sehingga masyarakat merupakan elemen yang dimiliki negara. Adanya semacam pemisahan antara negara, di satu pihak, dan masyarakat, di pihak lain, baru terjadi setelah Indonesia mengalami kolonisasi, di mana aparat kolonial bekerja untuk kepentingan negara yang ditempatkan di luar masyarakat. Oleh karena itu, konsep *civil society* hanya relevan bagi struktur politik modern yang mengikuti kolonisasi.[2]

Secara konseptual, wacana tentang *civil society* di Indonesia bermula dari konferensi yang diadakan

---

[2] Muhammad AS Hikam, "Wacana Intelektual tentang *Civil Society* di Indonesia," dalam Jurnal Paramadina, (Volume I, Nomor 2, 1999), hlm. 40.

oleh Monash University pada 25- 27 November 1988 yang mengangkat tema tentang *State and Civil Society in Contemporary Indonesia.* Hasil konferensi itu, kemudian diterbitkan sebuah buku dengan judul *State and Civil Society in Indonesia* yang disunting oleh Arief Budiman (salah seorang intelektual Indonesia yang sangat kritis menyikapi Indonesia dan ikut dalam kegiatan seminar tersebut). Tulisan ini dianggap buku pertama yang mengangkat secara eksplisit konsep *civil society* di Indonesia.[3] Hal ini menunjukkan bahwa wacana *civil society* di Indonesia masih relatif baru, dan muncul dari kalangan intelektual dan akademisi.

Sejak itu, konsep tersebut kian berkembang di negeri ini melalui penerbitan, seminar, dan kegiatan lain yang sejenis. Perkembangan itu kian menemukan momentumnya ketika lembaga donor Internasional, LSM, dan kaum intelektual ikut terlibat di dalam kegiatan tersebut. Patut dicatat di sini tentang sumbangan Nurcholish Madjid dalam memopulerkan istilah masyarakat madani sebagai terjemahan untuk istilah *civil society* yang awalnya diperkenalkan Anwar Ibrahim. Pada konteks itu, AS Hikam, melalui dua karyanya, *Demokrasi dan Civil Society* dan *civil society* di Indonesia, juga memberikan kontribusi yang sangat berarti dalam pembahasannya yang menyeluruh,

---

[3] Hendro Prasetyo et. al., *Islam dan Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 79.

serta memiliki posisi penting dalam perkembangan diskursus *civil society* dalam dunia intelektual Indonesia.[4] Konsep *civil society* menjadi penting untuk dikembangkan karena, dalam pandangan mereka, model masyarakat tersebut merupakan salah satu tonggak penting bagi proses demokratisasi. Selanjutnya, melalui kehidupan yang demokratis, kehidupan yang mencerminkan nilai-nilai kesetaraan akan berwujud nyata yang pada gilirannya akan melahirkan kehidupan yang damai, tenteram, dan sejahtera bagi seluruh masyarakat.

Wacana *civil society* ini bukan hanya terbatas pada kalangan intelektual Muslim saja. Bahkan suara-suara para intelektual di luar kalangan Islam, seperti Kristen, sama kuatnya dalam mendorong pemberdayaan *civil society*. Magnis-Suseno, misalnya, menyatakan bahwa *civil society* yang kuat dan independen merupakan dasar penting bagi demokratisasi di Indonesia.[5]

Semua itu mengisyaratkan bahwa penguatan *civil society* merupakan sesuatu yang sangat urgen dalam konteks Indonesia. Sejarah Orde Baru membuktikan dengan jelas bahwa ketiadaan masyarakat seperti itu telah membuat masyarakat terkooptasi oleh negara, dan masyarakat meresponsnya melalui cara dan pola

---

[4] Lihat *Ibid.*, hlm. 79–82.

[5] Muhammad AS Hikam "Wacana Intelektual tentang *Civil Society* di Indonesia," hlm. 45.

yang justru kian menjauhkan mereka dari kehidupan yang dicita-citakan. Oleh karena itu, perkembangan wacana *civil society* yang begitu pesatnya sejak akhir rezim Orde Baru adalah sesuatu yang sangat lumrah dan merupakan keniscayaan yang tidak dapat ditolak.

Sungguhpun demikian, bukanlah berarti *civil society* telah membumi secara kuat di negeri ini. Selain masih terbatas di lingkungan intelektual, akademisi, aktivis LSM, dan sejumlah organisasi ke agamaan, konsep tersebut cenderung dipahami sepotong-potong sehingga substansi dan sejarahnya di Barat, juga cara implementasinya dalam kehidupan konkret belum menemukan kejelasan yang cukup berarti.[6] Alhasil, wacana yang selama ini berkembang belum memiliki signifikansi yang cukup berarti dalam mengantarkan masyarakat menuju kehidupan yang dilandasi nilai-nilai *civility*. Demikian pula posisi masyarakat *vis a vis* negara dirasa masih sangat lemah.

Dengan demikian, runtuhnya Orde Baru dan munculnya era reformasi masih menyisakan sejumlah pertanyaan besar bagi masa depan Indonesia. Berbagai kemungkinan terbuka lebar untuk terjadi. Indonesia demokratis atau masa depan despotik dan tiranik sama-sama memiliki peluang untuk berkembang. Semuanya tergantung kepada sikap dan langkah-langkah strategis

---

6 Hendro Prasetyo et, al., *Islam dan Civil Society*..., hlm. 280 – 281.

yang diambil masyarakat. Artinya, jika kehidupan yang damai dan sejenisnya merupakan idaman setiap individu dan masyarakat, maka pemberdayaan masyarakat menjadi salah satu prasyarat yang tidak boleh diabaikan sama sekali.

Menguak Peran Pesantren

Berbicara tentang pemberdayaan masyarakat dalam konteks Indonesia, maka kehadiran pesantren menjadi suatu keniscayaan untuk dilibatkan. Sebab pesantren, sejak kemunculannya, memang tidak dapat dilepaskan dari peran masyarakat. Lembaga keagamaan ini tumbuh dan berkembang dari dan untuk masyarakat. Pesantren didirikan dengan tujuan mengadakan transformasi sosial bagi (masyarakat) daerah sekitarnya.[7] Ia hadir mengabdikan dirinya mengembangkan dakwah Islam dalam pengertian luas, mengembangkan masyarakat sesuai nilai-nilai keagamaan, dan pada gilirannya didukung secara penuh oleh mereka.

Aspek lain signifikansi pelibatan pesantren dalam pemberdayaan masyarakat berpulang pada kenyataan bahwa masyarakat Indonesia yang mayoritas terdiri dari komunitas muslim pada umumnya menetap di

---

[7] Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Cetakan I, (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 152.

[8] Pada dasawarsa delapan puluhan sekitar 65 persen tinggal di daerah pedesaan. Sementara masyarakat urban hanya kurang

daerah pedesaan.[8] Pada sisi itu, pesantren yang memang berkembang dan tersebar di daerah-daerah pedesaan, sampai derajat tertentu, merupakan representasi dari masyarakat muslim daerah-daerah pedesaan. Mereka pada umumnya merupakan alumni atau hasil didikan dunia pesantren. Kenyataan itu membuat pesantren sampai saat ini masih berpengaruh (kuat) pada hampir seluruh aspek kehidupan di kalangan masyarakat muslim pedesaan yang taat.[9] Oleh karena itu, perlu ditekankan di sini bahwa setiap pengembangan pemikiran dan interpretasi keagamaan yang berasal dari luar kaum elit pesantren sebagai pusat pendidikan Islam dan instruksi keagamaan tidak akan memiliki dampak signifikan terhadap *way of life* dan sikap masyarakat Islam di daerah pedesaan.[10] Hal ini menunjukkan bahwa pemberdayaan masyarakat Indonesia, khususnya dalam bentuk pengembangan *civil society*, mutlak harus melibatkan pesantren.

---

dari 35 persen. (Lihat Zamakhsyari Dhafir, *Tradition and Change in Indonesian Islamic Education*, Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama RI, 1995, hlm. 124). Oleh karena itu, upaya apa pun untuk mengembangkan Indonesia tidak bisa mengabaikan masyarakat pedesaan.

[9] Di samping itu, keberadaan kiai sebagai figur yang sangat dihormati dan ditaati oleh masyarakat desa menjadikan pesantren memiliki posisi dan peran yang sangat sentral.

[10] S. Wirosardjono, "Pesantren and the Role of Islam in Indonesia" dalam Manfred Oepen & Wolfgang Karcher (eds.), *The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia*, (Jakarta: P3M, 1988), hlm. 63.

Secara embrional, pesantren sebenarnya telah mengemban aspek-aspek tertentu dari nilai-nilai yang ada pada *civil society*. Sejak awal berdirinya, lembaga keagamaan dan sosial ini sangat menekankan kepada moralitas yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemandirian, kesederhanaan, dan sejenisnya. Kemandirian dan moderasi yang dianut pesantren dan ditekankan kepada para santri itu merupakan modal utama dalam mengantarkan para santri dan masyarakat sekitar menuju pembentukan masyarakat yang diinginkan.

Karakteristik semacam itu telah mengantarkan pesantren kepada eksistensinya yang unik sebagai subkultur dengan *alternated way of life*.[11] Hal ini tentunya memberikan posisi menguntungkan bagi pesantren. Pesantren dengan kemandiriannya, misalnya, memperlihatkan bahwa pola dan cara hidupnya berbeda dan berada di luar hierarki negara sehingga secara potensial memiliki posisi daya tawar cukup tinggi *vis a vis* negara. Pada posisinya seperti itu, pesantren secara substansial merupakan agen *civil society* yang sejati.[12]

---

[11] Lihat Abdurahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Cetakan I, (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 135.

[12] Dikatakan demikian, karena dalam pandangan Gramcsi, masyarakat sipil mencakup apa yang disebut organisasi-organisasi swasta (pivate) seperti gereja (baca: lembaga agama), serikat dagang, sekolah, dan sebagainya. (Lihat Roger Simon, *Gagasan-Gagasan Politik Gramcsi*, Cetakan I, Yogyakarta: INSIST – Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 102. Organisasi tersebut disebut *civil society* karena keberadaannya relatif mandiri dari kekuasaan negara.

Sayangnya, pesantren belum sepenuhnya mampu menerjemahkan secara kreatif nilai-nilai tersebut ke dalam konteks kekinian. Kenyataan menunjukkan, masyarakat Islam, tentunya termasuk komunitas pesantren, menurut Abdurrahman Wahid, masih tertinggal dalam mentransformasikan dirinya sebagai agen pemberdayaan *civil society* Indonesia, khususnya dalam mengartikulasikan dan mempertahankan kepentingan masyarakat dalam rangka berhadapan dengan negara.[13] Misalnya saja, nilai-nilai kemandirian yang dianut pesantren masih lebih menampakkan aspeknya yang bersifat individual, atau sangat lokal, dan belum menjadi sikap sosial kemasyarakatan yang transformatif.

Persoalan itu masih ditambah dengan pemaknaan sebagian pesantren terhadap pengabdian dan pengembangan masyarakat yang masih terkesan parsial dan melulu ditekankan pada aspek pengembangan keilmuan keagamaan murni. Meskipun pesantren sejak berdirinya memiliki watak pelayanan dan pengabdian masyarakat, atau dalam ungkapan lain, mengembangkan upaya pemberdayaan masyarakat, realitas telah menunjukkan: tidak semua pesantren menerjemahkan konsep tersebut ke dalam pengertian holistik yang berdimensi ilmu dan amal. Selain itu, dan ini amat

[13] Muhammad AS Hikam, "Wacana Intelektual tentang Civil Society di Indonesia," hlm. 43.

disayangkan, ada pesantren yang meletakkan konsep tersebut hanya di wilayah pinggiran dan disikapi sekadar pelengkap yang kurang bernilai.

Sebagai konsekuensi, pemberdayaan masyarakat di kalangan pesantren belum disentuh secara kreatif dan serius dalam bentuk penyatuan yang integral dan eksplisit ke dalam kurikulum yang dikembangkan pesantren. Tradisi itu tidak cukup dalam dirinya sendiri untuk memetamorfosis sebagai nilai-nilai *civil society* yang berkeadaban, universal, dan berorientasi jauh ke depan.

Strategi Pesantren dalam Pemberdayaan Masyarakat

Ulasan di atas menyimpulkan bahwa pesantren sejatinya memilik potensi cukup penting dalam rangka mengembangkan *civil society*. Sayangnya, sejauh ini, lembaga tersebut, seperti lembaga-lembaga lain di negeri ini, masih terbelit beberapa persoalan dasar yang bisa menghambat usaha mengaktualisasikan peran sosial tersebut secara maksimal. Oleh karena itu, pesantren dituntut untuk melakukan suatu strategi yang dapat mengoptimalkan potensi-potensi yang dimilikinya, khususnya dalam pemberdayaan masyarakat.

Dalam rangka pencapaian itu, nilai-nilai dasar yang menjadi anutan pesantren selama ini perlu dikon-

tekstualisasikan dengan kondisi kekinian. Dialog antara tradisi dan modernitas perlu dilakukan untuk kompatibelitas *civil society* dalam konteks Indonesia.[14] Untuk itu, nilai semacam kemandirian dan keterbukaan sebagai nilai dan tradisi pesantren yang menyejarah perlu dijabarkan ke dalam konsep yang lebih universal, sekaligus kontekstual sehingga sejalan dengan kebutuhan masyarakat luas yang pada prinsipnya selaras dengan nilai-nilai dasar pengembangan *civil society*.

Sejalan dengan itu, nilai-nilai moralitas Islam universal, seperti keadilan, kesetaraan, dan solidaritas sosial, yang secara implisit (bahkan intrinsik) terdapat pada visi dan misi pesantren perlu digali kembali dan dikembangkan secara kreatif dan otentik dari khazanah keilmuan pesantren yang begitu kaya. Sebab pada dasarnya *civil society* adalah masyarakat etika atau moral:[15] sebuah masyarakat yang mandiri dan sekaligus mengedepankan keadaban dalam seluruh dimensi kehidupan yang dijalaninya. Ia mampu menyikapi secara kritis fenomena yang berkembang di sekitarnya, sekaligus tetap berpijak pada etika universal, dan juga keagamaan substansial.

Kemampuan melakukan formulasi ini akan dapat mengantarkan pada keniscayaan bagi pesantren untuk

---

[14] *Ibid.*, hlm. 41.

[15] Lihat Roger Simon, *Gagasan-Gagasan Politik Gramcsi*, hlm. 103.

melakukan pemberdayaan masyarakat dalam pengertiannya yang hakiki. Dalam ungkapan lain, *civil society* akan memiliki pijakan teologis yang kuat sehingga pesantren bersama semua elemen di dalamnya akan terlibat secara aktif untuk membumikan nilai-nilai tersebut ke dalam masyarakat luas, tanpa harus meninggalkan kewajiban utamanya sebagai lembaga pendidikan agama.

Pada gilirannya, peletakan *civil society* di atas landasan teologis yang kuat akan mengantarkan pesantren untuk merumus ulang kurikulum kependidikannya. Pendidikan kewargaan atau kerja pengembangan masyarakat praktis dan semacamnya yang selama ini belum terintegrasi secara utuh atau belum diapresiasi ke dalam kurikulum pesantren akan dilekatkan secara intrinsik ke dalamnya. Tauhid sosial akan disikapi sama dengan tauhid *ulûhiyah* dan *rubûbiyah* sehingga kedua unsur tersebut dikembangkan secara integral dan intens dalam dunia pesantren.

Melalui upaya strategis yang ditindaklanjuti langkah-langkah operasional, masyarakat demokratis yang kuat, pluralis, dan berkeadaban diharapkan segera berwujud nyata di bumi Indonesia. Dampak konkret dari wujud itu adalah bersemainya kehidupan yang damai, tenang, dan sejahtera bagi seluruh masyarakat Indonesia. Semoga.©

PESANTREN ANNUQAYAH DAN PEMBERDAYAAN MASYARAKAT*

Sumenep, daerah tempat pesantren Annuqayah berada, merupakan daerah yang relatif tidak tersentuh pola keberagamaan "radikal." Sejak pesantren itu didirikan, yakni pada 1887 sampai saat ini, wilayah itu tidak pernah mengalami gejolak atau kerusuhan sosial bernuansa keagamaan yang cukup berarti.

Kondisi semacam itu, sampai derajat tertentu, tidak bisa dilepaskan dari peran Annuqayah yang memiliki pengaruh cukup besar di Sumenep dan daerah-daerah lain di Jawa Timur bagian timur dalam mengembangkan pola keberagamaan masyarakat. Dalam konteks itu, pola keberagamaan yang dijalani Annuqayah menjadi signifikan untuk diangkat ke permukaan dan dibahas secara kritis.

Tulisan ini mencoba mendiskusikan sekitar nilai-nilai keagamaan yang dianut pesantren, usaha mem-

* Disampaikan dalam Seminar "Pesantren dan Radikalisme Agama," Ikatan Keluarga Pesantren Pabelan (IKPP), pada 26 Maret 2003 di Jakarta.

bumikan nilai-nilai itu dalam kehidupan, dan dampak positif dalam kehidupan konkret. Selain itu, langkah-langkah strategis ke depan dicoba pula untuk ditawarkan. Semua yang diangkat dalam bahasan ini tidak dapat disikapi sebagai representasi dari "suara" Annuqayah, tapi lebih bersifat refleksi dan penglihatan dari saya sebagai selah seorang alumni Annuqayah.

Nilai dan Tradisi Annuqayah

Nilai-nilai keagamaan yang dianut pesantren yang didirikan oleh KH. Moh. Syarqawi itu dan tradisi yang dikembangkannya tidaklah dapat dilepaskan dari penamaan pesantren ini dengan nama *al-Nuqâyah*: sebuah nama yang merujuk kepada salah satu kitab karya Imam al-Sayuthi. Dalam perspektif pesantren Annuqayah, signifikansi karya tersebut selain terletak pada keberadaannya sebagai karya ulama bermadzhab "Ahlussunnah wal Jama'ah," karangan tersebut merupakan kitab ontologis yang membahas tentang disiplin-disiplin ilmu yang mencakup sampai empat belas ragam keilmuan, dari yang bersifat keagamaan murni sampai ilmu pengetahuan yang tidak memiliki hubungan langsung dengan Syari'ah.[1]

---

[1] Lihat al-Sayuthi, Jalaluddin Abdurrahman ibn Abu Bakr, *Itmâm al-Dirâyah li Qurrâ'i al-Nuqâyah al-Jâmi' li Arba'ati 'Asyara Ilm*, (Surabaya: Makbatah wa Mathba'ah Sa'ad ibn Nashr ibn Nabhan, tth), hlm. 3.

Penamaan itu menunjukkan bahwa pesantren Annuqayah dalam sisi keberagamaan menganut Ahlussunnah wal Jama'ah dengan sejumlah nilai-nilai yang terdapat di dalamnya, seperti *tawāzun*, *tawassuth*, *ta'ādul*, dan *tasāmuh*. Selain itu, sebagaimana karya al-Sayuthi ini tidak mengenal dikotomi antara ilmu keagamaan murni dan ilmu-ilmu yang lain, Annuqayah juga tidak mempertentangkan antara disiplin keilmuan agama dan disiplin keilmuan yang bersifat *'aqliyah* dan humaniora. Demikian pula, lembaga keagamaan ini tidak memisahkan antara pendidikan untuk santri dan pendidikan untuk masyarakat luas.

Pengambilan al-Sayuthi sebagai salah satu tokoh rujukan Annuqayah dapat disikapi sebagai bentuk kritisisme yang dimiliki lembaga sosial keagamaan tersebut. Meskipun al-Sayuthi menganut madzhab Syafi'i, tapi karya-karyanya menunjukkan bahwa kemadzhabannya adalah kemadzhaban kreatif dan kritis. Dalam beberapa hal, ia berbeda dengan pendapat al-Syafi'i. Bahkan ia menyatakan, bahwa ijtihad merupakan benang merah yang harus selalu mewarnai sejarah umat Islam dalam segala zaman.[2] Kemadzhaban yang kritis itulah yang pada gilirannya mengantarkan Annuqayah selalu "berijtihad" dalam mengembangkan kiprah dan pendidikannya. Misalnya, Annuqayah ber-

[2] Lihat al-Sayuthi, Jalaluddin Abdurrahman ibn Abu Bakr, *Taysir al-Ijtihād*, (Makkah: Maktabah al-Tijariyah, 1982), hlm. 55.

upaya meletakkan *da'wah bi al-aqwâl* yang berbentuk pengajian dan pola-pola yang sejenis dan *da'wah bi al-hâl* sebagai bentuk kerja konkret dalam satu kerangka pandangan dan tindakan yang ter-*integrated* secara sistematis dan saling interdependensi.

Selebihnya, lembaga keagamaan yang terletak di Madura bagian timur itu nyaris tak memiliki perbedaan mendasar dengan pesantren-pesantren "tradisional" yang lain. Meskipun Annuqayah tidak masuk dan berafiliasi dengan tarekat tertentu, tapi nilai-nilai tasawuf, semisal zuhud, *wara`*, tawakkal, sabar, tawadhu`, ikhlas, dan *shiddiq*,[3] merupakan nilai-nilai yang dijadikan dasar sikap, dan perilaku kiai-santri dan seluruh kiprah pesantren. Nilai-nilai semacam itu akhirnya membentuk pola pandangan pesantren yang melihat seluruh kehidupan sebagai ibadah.[4] Sebagai ibadah, semua kegiatan pesantren dilihat sebagai suatu proses yang harus dilakukan secara sungguh-sungguh sehingga diharapkan akan mendapat pahala yang sebaik-baiknya dari Allah. Dalam konteks itu, tujuan yang akan dicapai bukan sekadar prestise, tapi lebih

---

[3] Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Cetakan Pertama, (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 165.

[4] Bachtiar Effendi, "Nilai Kaum Santri" dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, Cetakan Pertama, (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 49.

ditekankan kepada kegiatan substansial dan berkelanjutan.

Keseluruhan nilai-nilai tersebut dalam realitasnya telah mampu mengantarkan pesantren dalam upaya mengembangkan pola keberagamaan santri yang kental dengan nuansa etika-moral keagamaan yang penuh moderasi sehingga melahirkan sikap dan perilaku yang mencintai kedamaian hidup dan sejenisnya, serta relatif jauh dari tindakan yang mengedepankan kekerasan dan semisalnya. Pada gilirannya, karena kedekatan pesantren dengan masyarakat, hal itu dapat mempengaruhi keberagamaan masyarakat luas yang memiliki hubungan, langsung atau tidak, dengan pesantren Annuqayah. Semua itu merupakan manifestasi dari keberagamaan komunitas Annuqayah yang meyakini bahwa Islam dengan Muhammad sebagai pembawa risalah adalah sebagai rahmat yang sebesar-besarnya bagi seluruh penghuni alam semesta.

Kiprah Annuqayah

Ketika pondok Annuqayah hendak didirikan, masyarakat Guluk-Guluk dan masyarakat Madura secara umum sedang dilanda krisis identitas budaya yang berlangsung sejak Belanda masuk ke wilayah itu. Nilai dan pola kehidupan masyarakat religius telah dikikis secara sangat sistematis oleh kolonialisme sehingga

menimbulkan ketidakpastian, ketidakharmonisan hubungan sosial, dan relativisme moral.[5] Kondisi semacam ini kian mendekatkan orang Madura dengan wataknya yang keras ke dalam kehidupan yang sarat kekerasan. Carok, suatu perkelahian massal atau antar-perorangan yang bertujuan saling membunuh lalu menjadi "tradisi" yang meluas di hampir semua masyarakat Madura,[6] termasuk masyarakat Guluk-Guluk saat itu.

Dalam kondisi semacam itu, KH. Moh. Syarqawi datang ke desa Guluk-Guluk dengan hasrat–meminjam ungkapan Taufik Abdullah–untuk mengadakan transformasi sosial.[7] Sama dengan sejarah pesantren lain, Annuqayah memerlukan waktu cukup lama sebelum masyarakat setempat menerima kehadirannya. Bahkan, pada awalnya, pendiri Annuqayah itu mendapat tantangan cukup serius dari sebagian besar warga masyarakat. Akan tetapi, berkat ketulusan, moderasi, dan toleransi yang ditampakkan pendirinya, serta masyarakat mulai menyadari kelemahan dan kekurangan pola kehidupan yang selama ini mereka jalani, akhirnya mereka, lambat laun, menerima pola kehidupan yang ditawarkan oleh KH. Moh. Syarqawi.

---

[5] Lihat Bisri Effendi, *Annuqayah: Gerak Transformasi Sosial di Madura*, Cetakan I, (Jakarta: P3M, 1990), hlm. 8.

[6] Lihat *Ibid.*, hlm. 31.

[7] Lihat Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Cetakan I, (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 152.

Penerimaan itu pada gilirannya menjadikan kiai sebagai "figur ideal," sebagai pimpinan yang dianggap mampu menjawab semua persoalan yang dihadapi masyarakat,[8] sehingga dijadikan tokoh panutan yang memiliki otoritas cukup tinggi di kalangan warga. Hal ini mengantarkan Annuqayah, seperti juga pesantren-pesantren lain, memiliki pengaruh cukup besar dalam kehidupan masyarakat yang dapat dilacak dari ketaatan mereka yang luar biasa terhadap kiai dan pesantren.

Kepatuhan masyarakat tersebut menjadi modal dasar bagi Annuqayah untuk melakukan transformasi sosial keagamaan di tengah-tengah masyarakat Guluk-Guluk. Sesuai kondisi masa yang dilaluinya, pada mulanya pola transformasi yang ditawarkan Annuqayah bersifat sangat sederhana, yakni dalam bentuk silaturrahim dan pengajian dengan penekanan kepada masalah-masalah yang berkaitan langsung dengan keagamaan murni. Fiqh-sufistik[9] sebagai salah satu karakteristik pesantren menjadi tema besar yang dikembangkan kepada santri dan masyarakat luas. Pola tersebut, sampai batas-batas tertentu, telah berhasil

---

[8] Bisri Effendi, *Annuqayah: Gerak Transformasi Sosial di Madura*, hlm. 8.

[9] Dalam arti sederhana, fiqh-sufistik merupakan keilmuan pesantren utama yang mengembangkan buku-buku tasawuf dalam bentuk gabungan fiqh dengan amal-amal akhlak. Untuk jelasnya lihat Abdurrahman Wahid, "Asal Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren" dalam Jurnal *Pesantren*, (No. Perdana 1984, Oktober – Desember), hlm. 7 – 8.

mengantarkan masyarakat pada pola kehidupan yang lebih mencerminkan nilai-nilai keagamaan yang substansial. Masyarakat mulai akrab dengan ketentuan-ketentuan yang bersifat agama serta mulai mengenal nilai-nilai moralitas yang perlu dijadikan pijakan dalam kehidupan mereka.

Sayang, pendekatan semacam itu, disadari atau tidak, ternyata kurang berhasil untuk membumikan moralitas dan menjadikannya sebagai anutan yang melekat secara utuh dan intrinsik dalam keberagamaan masyarakat. Tindak kekerasan, dalam bentuk carok dan sejenisnya, masih mewarnai kehidupan mereka. Salah satu kendalanya berpulang pada keterbelakangan ekonomi masyarakat. Sampai akhir dasawarsa tujuh puluhan abad yang lalu, pendapatan rata-rata perkapita penduduk antara 250 – 350 kg beras yang dulu setara dengan Rp75.000 – 105.000 pertahun; suatu pendapat yang menurut Sajogyo dikatagorikan di bawah garis cukup dan masih tergolong miskin.[10] Demikianlah, kemiskinan telah mengantarkan masyarakat kepada kehidupan yang sangat dekat dengan kekecewaan, atau keputusasaan sehingga mereka menjadi sangat peka, mudah tersinggung, dan gampang terpicu untuk terlibat konflik.

---

[10] Bisri Effendi, *Annuqayah: Gerak Transformasi Sosial di Madura*, hlm. 45.

Kenyataan itu masih diperparah lagi dengan developmentalisme yang dianut pemerintah saat itu. Ideologi ini telah mengakibatkan dipinggirkannya masalah masalah dasar kemanusiaan. Atas nama pembangunan dan pertumbuhan ekonomi, segala hal yang dianggap penghalang akan disingkirkan melalui beragam cara. Kekerasan negara lalu menjadi salah satu unsur penting dalam upaya mendukung keberhasilan pembangunan.[11] Penekanan negara terhadap stabilitas Nasional melalui pembungkaman massal dan penyeragaman dalam segala aspek kehidupan masyarakat merupakan fenomena Indonesia saat itu. Akibatnya, masyarakat tercampak dalam ketidakpastian kehidupan yang bersekat tipis dengan kekerasan dan tindakan brutal.

Pesantren Annuqayah tentu menyadari bahwa untuk menyumbat dan menghindari kekerasan sebagai fenomena masyarakat, *da'wah bi al-aqwâl* yang telah dilaksanakan perlu dikembangkan dan diintegrasikan ke dalam *da'wah bi al-hâl*. Dalam ungkapan lain, nilai-nilai keagamaan tentang keadilan, kesejahteraan, dan sejenisnya yang selama itu diperkenalkan melalui pengajian perlu dilabuhkan dalam

---

[11] Muhammad AS Hikam, "Kekerasan Negara, Militer, dan Budaya Politik dalam Ideologisasi Pembangunan di Indonesia" dalam Ahmad Suaedy (ed.), *Kekerasan dalam Perspektif Pesantren*, (Jakarta: PT Grasindo, 2000), hlm. 120.

masyarakat melalui kerja-kerja konkret. Kesejahteraan yang dialami masyarakat diyakini akan membuat akar-akar kekerasan jadi rapuh dan tidak dapat berkembang baik dalam kehidupan. Kesadaran itu yang kemudian dibingkai teologis yang substansial dan nondikotomis mengantarkan pesantren ini mengembangkan pola pendekatan "baru" dalam menyebarkan keberagamaan dalam bentuk kegiatan yang lebih kontekstual dan lebih bernilai transformatif.

Sebagai realisasi dari hal itu, sejak sekitar 1979 Annuqayah mencoba mengembangkan peranannya dalam masyarakat melalui sebuah rintisan Program Pengembangan Masyarakat. Hasil nyata dari kegiatan itu demikian "cepat" dan langsung dinikmati masyarakat, dan dampaknya pun mendorong pesantren-pesantren lain di sekitar Annuqayah untuk melakukan kegiatan serupa. Sebagai contoh, tepat pada hari Lingkungan Hidup Nasional tahun 1981 Lembaga sosial keagamaan ini mendapat penghargaan Kalpataru karena prestasinya menyelematkan lingkungan melalui kegiatan penghijauan di perbukitan gundul di beberapa tempat dan sepanjang tepian jalan di sekitar Annuqayah. Demikian pula, Annuqayah berhasil mengatasi kekurangan air yang dialami masyarakat di Kampung Rembang, Kecamatan Pragaan yang berada sekitar empat kilo meter dari Annuqayah yang semula harus meluangkan banyak waktu setiap harinya untuk

antri dan mengambil air dari sumber kecil sejauh dua kilo meter.[12]

Selain itu, Annuqayah, melalui Biro Pengabdian Masyarakat (BPM), mengembangkan usaha bersama pengrajin tikar, pemberian kredit pupuk, dan pembaruan cara pembakaran gamping,[13] serta simpan pinjam berjaminan[14] di kalangan masyarakat luas. Dalam melakukan kerja-kerja rintisan itu, lembaga keagamaan tertua di Madura bagian timur ini lebih bersifat sebagai mitra atau pendamping sehingga tidak menimbulkan ketergantungan yang merugikan dari masyarakat pada pesantren. Pesantren lebih berperan sebagai agen perubahan dengan melakukan proses penyadaran kepada masyarakat tentang persoalan-persoalan yang mereka hadapi, dan pada saat yang sama mengenalkan cara penyelesaiannya melalui potensi dan kemampuan yang mereka miliki sendiri.

Dampak dari semua itu adalah meningkatnya kesejahteraan masyarakat secara cukup signifikan. Selain itu, satu hal yang penting untuk diangkat, sejak awal dekade 80-an, kekerasan dalam bentuk carok

---

[12] Ison Basyuni, "Da'wah bil Hal Gaya Pesantren" dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah*, Cetakan I, (Jakarta: P3M, 1985), hlm. 221.

[13] Bisri Effendi, *Annuqayah: Gerak Transformasi Sosial di Madura*, hlm. 74. Untuk melihat secara rinci bentuk-bentuk kegiatan tersebut lihat halaman 74 – 84.

[14] *Ibid.*, hlm. 85.

mulai mengalami penurunan cukup drastis, dan kekerasan secara umum kian sulit menemukan tempat berlabuh dalam kehidupan masyarakat sekitar.

Selanjutnya, komunitas Annuqayah juga terlibat aktif melakukan kajian-kajian tentang agama, politik, dan sebagainya melalui organisasi-organisasi sosial keagamaan yang ada di Sumenep. Melalui kegiatan ini, masyarakat bersama pesantren kian memiliki kemampuan untuk membedakan antara ajaran dan nilai-nilai agama di satu pihak, dan "radikalisme agama" di pihak lain. Berdasarkan dialog dengan tokoh-tokoh intelektual dan ulama, masyarakat mengetahui serta menyadari bahwa radikalisme agama tidak lebih dari sekadar politisasi agama yang tujuannya lebih berorientasi kepada kekuasaan atau melanggengkan kekuasaan. Dalam pandangan sebagian besar mereka, radikalisme atau dan bentuk kekerasan-kekerasan yang lain, tidak akan pernah menyelesaikan persoalan, justru akan menimbulkan persoalan baru.

Pada skala lokal, pola pendekatan Annuqayah itu merupakan salah satu unsur utama yang cukup kondusif dalam pengembangan kehidupan yang relatif jauh dari bentuk-bentuk radikalisme agama. Sedang pada skala makro, pesantren secara umum memang tidak pernah menjadi tempat tumbuhnya radikalisme agama, serta tidak pernah menyebarkan ajaran Islam yang ekstrim. Sungguhpun demikian,

perlu disadari bahwa fenomena lokal dan global masih menyisakan potensi yang cukup besar untuk terjadinya kekerasan di berbagai daerah di Indonesia, termasuk Sumenep. Kemungkinan ini perlu disikapi secara kritis dan arif oleh Annuqayah secara khusus, masyarakat Sumenep, pesantren-pesantren yang lain dan bangsa Indonesia, secara keseluruhan.

Antisipasi Pesantren ke Depan: Sebuah Tawaran

Berdasarkan kenyataan historis yang telah dilalui bangsa Indonesia, salah satu faktor yang dapat memicu timbulnya kekerasan adalah penggunaan simbol dan bahasa agama dalam kegiatan politik. Pada Pemilu 2004, misalnya, hal itu masih digunakan sebagian partai politik dengan tujuan untuk meraih suara sebanyak mungkin. Pola semacam ini akan memunculkan sikap fanatisme yang radikal di kalangan pendukungnya dalam bentuk klaim kebenaran sepihak dan peniadaan kebenaran pada kelompok lain. Di sini, perbedaan antarpartai politik akan berpeluang menjadi ajang pertentangan terbuka dan sangat mungkin berakhir dengan kekerasan di kalangan massa akar rumput.

Persoalan itu masih diperburuk dengan dampak globalisasi yang telah melahirkan kesenjangan cukup lebar antara pihak yang kuat dan lemah. Masyarakat

bawah yang telah terpuruk sekian lama akibat krisis berkepanjangan benar-benar menjadi terpinggirkan. Mereka nyaris tidak memiliki daya sama sekali untuk mempertahankan hidup. Akibat merambahnya kekuatan perusahaan transnasional yang umumnya datang dari Barat, masyarakat arus bawah tak mampu menjangkau kebutuhan hidup mereka hatta untuk keperluan paling dasar sekalipun. Kehidupan mereka benar-benar terancam sehingga kemandirian dan nilai-nilai yang selama ini dianut menjadi memudar, dan mereka tidak mampu mengontekstualisasikannya dengan kehidupan nyata.

Ketidakmampuan tersebut akan membentuk semacam sikap perlindungan diri dalam diri masyarakat. Dalam melakukan perlindungan diri itu, agama memainkan fungsi yang krusial.[15] Agama akan dijadikan alat untuk melawan kelompok yang dianggap telah mengancam kehidupan dan eksistensi mereka. Dalam kondisi semacam itu, radikalisme agama akan menjadi kecenderungan yang sulit dielakkan. Sebab politisasi agama ini membuat nilai-nilai substansial agama sulit untuk menyentuh kehidupan mereka. Sebaliknya, simbol dan bahasa-bahasa agama yang eksklusif menjadi bahan yang cukup ampuh untuk membangun

[15] Lihat Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*, Cetakan Kedua, (Boulder, San Francisco, dan Oxford: Westview Press, 1991), hlm. 130.

solidaritas sektarian di kalangan intern mereka dalam rangka melawan kelompok lain yang dianggap mengancam eksistensi dan kehidupan mereka.

Pesantren sebagai lembaga sosial pendidikan keagamaan yang memiliki pengaruh besar di negeri ini perlu menyikapi secara kritis semua persoalan tersebut. Para elit pesantren kini dituntut menyadari bahwa sebagian masyarakat Indonesia sampai saat ini masih berada dalam keterbelakangan ekonomi dan pendidikan. Kondisi ini tentu merupakan persoalan yang cukup rawan untuk timbulnya konflik, kekerasan, dan bahkan radikalisme agama. Untuk itu, kepedulian elit pesantren terhadap persoalan ini perlu dijadikan prioritas yang tidak boleh ditawar kembali.

Terkait persoalan di atas, para tokoh pesantren sudah seharusnya meninggalkan kegiatan politik praktis pragmatis. Sebab keberadaan mereka di wilayah itu sangat riskan bahkan sering dipersepsi "salah" oleh masyarakat awam di pedesaan sehingga hanya mengentalkan sikap masyarakat yang primordialistik dan sektarian. Senyatanya, para elit pesantren akan lebih memiliki signifikansi yang cukup tinggi dan akan memiliki sumbangsih yang lebih bermakna bila mereka memosisikan diri sebagai penjaga moral dengan peran meletakkan dan membumikan etika-moral keagamaan substantif dalam berbagai dimensi kehidupan masyarakat.

Bersamaan dengan itu, pesantren dituntut untuk memperluas jaringan dengan lembaga, organisasi, dan pesantren lain dalam rangka mengembangkan keberagamaan yang lebih merepresentasikan nilai dan juga ajaran agama yang lebih kontekstual dan lebih berwajah kenabian. Dalam jaringan itu, dialog perlu dikembangkan seluas mungkin sehingga segala persoalan yang dihadapi umat Islam, secara khusus, dan bangsa Indonesia, secara umum, dapat diangkat ke permukaan secara lebih utuh. Kebersamaan itu diharapkan akan melahirkan keterbukaan yang dapat memunculkan tawaran-tawaran dalam bentuk rekonstruksi pendidikan dan transformasi sosial yang lebih mencerahkan bagi perjalanan pesantren dan bangsa ke depan.©

NILAI PENTING ASWAJA NU BAGI KEHIDUPAN BERBANGSA DAN BERNEGARA *

Saat ini, kehidupan sosial politik di tingkat Nasional berada dalam kondisi mengkhawatirkan. Ada kesan, penanganan krisis lebih menekankan pada kekuatan dan kekuasaan. Pola semacam itu berdampak jauh terhadap kehidupan bangsa secara keseluruhan. Kekerasan dan kerusuhan semakin merebak di mana-mana. Krisis pun kian tidak tertangani.

Dalam menyikapi hal itu, sebagian kelompok umat Islam melakukan reaksi yang tidak kalah mengerikan. Mereka juga menanggapinya dengan kekerasan. Akibatnya, konflik dan semacamnya berkembang di masyarakat dalam eskalasi yang tajam. Ironisnya, sebagian umat Islam di tingkat bawah terpancing dan

---

* Tulisan ini awalnya adalah makalah penulis yang disampaikan pada "Studi Pemikiran Keislaman" yang diadakan oleh Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (LAKPESDAM) NU Sumenep pada Ramadlan 1422 H. Namun tulisan ini telah sedikit dimodifikasi dari bentuknya yang awal untuk disesuaikan dengan perkembangan yang terjadi akhir-akhir ini.

menganggap kekerasan sebagai cara yang mendapat pengesahan agama. Ada bias pandangan bahwa seakan-akan Islam menghalalkan penggunaan kekerasan dalam rangka penyelesaian persoalan.

Pada konteks di atas, pandangan Islam terhadap kekerasan menjadi mendesak untuk dibahas. Untuk mengetahui sikap Islam terhadap kekerasan ini, nilai-nilai dan karakteristik agama ini perlu dipahami secara utuh dan padu. Dalam rangka pencapaian hal tersebut, bahasan tentang Islam Ahlussunnah wal Jama'ah menjadi sangat relevan untuk didiskusikan. Sebab aliran ini, sampai batas tertentu, memiliki komitmen cukup kuat untuk menangkap nilai dan ajaran Islam dalam pola semacam itu.

***

Ahlussunnah wal Jama'ah adalah istilah yang digunakan pertama kali pada masa Abbasiyah. Pada saat itu, term tersebut diadopsi oleh satu kelompok umat Islam yang mengakui kekhalifahan Abbasiyah dan sekaligus menekankan kesinambungan dengan masa lalu (termasuk kekhalifahan Umawi) dalam kerangka Sunnah Nabi sehingga merepresentasikan posisi jama'ah sebagai prinsip-prinsip dasarnya.[1]

---

[1] Lihat Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam; Conscience and History in World Civilization*, I (The Classical Age of Islam), (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1974), hlm. 277-278.

Munculnya kelompok ini tidak dapat dilepaskan dari usaha Abu Hasan al-Asy'ari yang berusaha mencari metode dan konsep-konsep teologis yang dapat dijadikan pijakan bagi umat Islam setelah Mu'tazilah dicabut sebagai aliran resmi Dinasti Abbasiyah. Usaha yang dilakukan al-Asy'ari ini, sampai batas tertentu, merupakan kelanjutan dari usaha yang dilakukan al-Maturidi.

Melalui kerja rintisan seperti itu, al-Asy'ari dan al-Maturidi dianggap sebagai pendiri aliran teologi "baru" yang berbeda dengan aliran Mu'tazilah. Sesudah masa kedua tokoh ini, term Ahlussunnah wal Jama'ah banyak dipakai[2] di kalangan umat Islam. Untuk selanjutnya, paham tersebut mendapat pijakan kokoh ketika pada 1029 Masehi Khalifah Abbasiyah mengeluarkan dekrit *al-Risālah al-Qadiriyah*. Dalam dekrit tersebut dinyatakan, bahwa negara melarang beredarnya doktrin "kemakhlukan Al-Qur'an." Penetapan ini menunjukkan bahwa sejak saat itu Sunnisme telah didefinisikan secara eksplisit-positif dengan mendapat dukungan penuh dari para Khalifah sebagai juru bicara kelompok Ahlussunnah.[3]

---

[2] Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, (Cetakan V, Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 64.

[3] Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, (London & New York: Longman, 1986), hlm. 242.

Paparan di atas menunjukkan kepada upaya pembakuan term Ahlussunnah wal Jama'ah secara konsepsional. Sedangkan secara substansial, term tersebut merupakan pengejawantahan dari nilai-nilai dan ajaran Rasulullah yang dikembangkan lebih lanjut oleh Khalifah yang empat. Dengan kata lain, Aswaja merupakan keseluruhan kelompok yang muncul sejak zaman Nabi hingga dewasa ini yang menekankan peneladan secara utuh terhadap nilai, sikap, dan perilaku yang diajarkan Nabi. Kerangka dasarnya adalah penekanannya terhadap Islam sebagai *rahmatan li al-'âlamîn* di samping sebagai pengemban moralitas luhur.

Pada prinsipnya, term *rahmat* mengandung muatan-muatan nilai yang mengedepankan persatuan, kedamaian, kesejahteraan, ketenteraman, dan hal-hal lain yang semisalnya. Sedangkan moralitas yang luhur merepresentasikan akan nilai-nilai keadilan, kesetaraan, menjauhi sikap ekstrim, dan sebagainya. Nilai-nilai semacam itulah yang telah diajarkan Rasulullah dan kemudian dikembangkan oleh para Khalifah yang empat dan *al-sâbiqûn al-awwalûn*.

Nilai-nilai seperti itu telah diimplementasikan secara nyata oleh para generasi awal Muslim pada saat wafatnya Rasulullah. Pada saat itu, umat Islam sedang mengalami kejadian yang sama sekali baru, tapi sekaligus mereka mampu menyikapinya secara arif dan

penuh kedewasaan. Hal itu tampak dengan jelas dalam sikap mereka dalam menghadapi perbedaan pendapat mengenai pengganti beliau. Umat Islam pada saat itu meletakkan perbedaan sebagai pengayaan wawasan dan pengembangan kerja-kerja rintisan yang kreatif dalam rangka terciptanya kehidupan yang sejahtera sehingga umat Islam dapat hidup dalam satu ikatan persatuan yang benar-benar kokoh.

Terjadinya *al-fitnah al-kubrâ* telah memorak-porandakan kesatuan umat Islam. Sebagian umat Islam terlempar ke dalam pandangan-pandangan sektarian yang mengedapankan sikap ekstrim dan berat sebelah. Perbedaan dianggap sebagai pertentangan yang harus dilawan, dan bahkan harus dimusnahkan. Pola pandang semacam itu direpresentasikan oleh sekte Khawarij. Kelompok ini dari pendukung Ali yang menentang *al-tahkîm al-siyâsî* lalu mendirikan kelompok sendiri. Sayang, kelompok ini memandang kelompok lain sebagai kelompok yang telah keluar dari ajaran Islam dan harus diperangi.

Munculnya kelompok Khawarij ini dianggap sebagai awal kemunculan sekte dalam Islam yang menjadikan politik sebagai persoalan teologis. Pandangan-pandangannya yang ekstrim membuat kelompok ini dianggap sebagai kelompok eksklusif sehingga mendapat reaksi keras dari kelompok Islam yang lain. Maka lahirlah kelompok Murji'ah dengan

pandangan-pandangan teologis yang bersifat reaksi terhadap kelompok Khawarij. Sayang, mereka terjebak ke dalam pola ekstrim yang lain dengan menyerahkan masalah pertikaian yang terjadi antarkelompok kepada Allah S.W.T. sepenuhnya. Pandangan ini tentu tidak menyelesaikan persoalan karena hal itu juga telah dipolitisasi sebagai alat legitimasi untuk mendukung kekuasaan yang dipegang oleh kelompok Mu'awiyah.

Dalam kondisi penuh pertentangan yang kian meruncing tersebut, ada sekelompok umat Islam yang ingin meletakkan pertentangan pada kerangka ajaran yang diwariskan Nabi. Kelompok tersebut dimotori oleh Abdullah ibn Umar (w. 74 H) dan Abdullah ibn Abbas (w. 67 H). Kedua tokoh tersebut melakukan kajian secara serius terhadap Sunnah Nabi sebagai jalan memahami agama dengan benar dan mendalam dalam rangka mengembangkan solidaritas dan persatuan umat Islam[*] yang saat itu mulai tercabik-cabik.

Pola yang dikembangkan kedua tokoh itu dapat dipahami sebagai usaha menjembatani perselisihan dan menghindari pola-pola ekstrim, baik dalam gerakan, metode, maupun dalam pemikiran, dengan

---

[*] Husein Muhammad, "Memahami Sejarah Ahlussunnah Wal Jama'ah yang Toleran dan Anti Ekstrim" dalam Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 35-36.

jalan memahami agama secara utuh, menyeluruh, dan penuh moderasi. Pandangan semacam itu yang menjadi corak pemikiran Aswaja pada masa-masa berikutnya.

Pada tahap selanjutnya, pemikiran semacam itu dipolakan secara lebih sistematis oleh Imam Abu Hanifah. Oleh karena itu, tokoh pendiri aliran Hanafi ini dianggap sebagai orang pertama yang merintis cara berpikir Aswaja, yaitu pola berpikir keagamaan yang diletakkan dalam bingkai nilai-nilai *tawassuth* dan *tasâmuh* dengan tujuan mengembangkan pola pemikiran sintesis. Upaya itu dimunculkan sebagai jawaban terhadap beberapa aliran atau madzhab yang ekstrim.[5]

Salah satu pola yang dikembangkan oleh Abu Hanifah adalah penggunaan metode *naql* dan akal. Tokoh ini menjadikan kedua unsur tersebut sebagai landasan utama dalam memahami ajaran agama. Pada sisi ini, Aswaja dapat disebut sebagai *orthodox middle road*, yaitu penerimaan terhadap teks-teks suci (Al-Qur'an dan Hadits) tanpa *ta'wil* (yang berlebihan) dan tanpa *tasybih*[6] (antropomorfistik) yang mengesankan pemahaman tektual-literalis. Dengan demikian,

---

[5] Lihat Said Aqiel Siraj, "Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja" dalam Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, hlm. 23-24.

[6] George Makdisi, "Ash'ari dan the Ash'arite in Islamic Religious History" dalam George Makdisi, *Religion, Law, and Learning in Classical Islam*, (Hampshire: Varioum, 1991), hlm. 51.

metode dan konsepnya mencerminkan nilai-nilai *tawassuth* dan hal-hal yang seumpama dengan itu.

Bila dilacak lebih jauh, pola seperti itu adalah pola yang secara embrional dianut kelompok *Salaf* seperti Malik ibn Anas, Ahmad ibn Anas, Sufyan al-Tsauri, dan Daud ibn Ali al-Isfahani. Menurut al-Syahrastani, dalam memahami *nash*, mereka tidak masuk terlalu jauh ke dalam *ta'wil* dan juga tidak terjebak ke dalam *tasybih*. Pola itu kemudian dikembangkan terus oleh tokoh-tokoh sesudahnya seperti Abdullah ibn Said al-Kulabi, Abu Abbas al-Qalansi, dan al-Harits ibn Asad al-Muhasibi. Mereka menggunakan argumen-argumen kalam (yang bernuansa filosofis-rasional) dan *burhân ushûliyah*[7] yang bersifat tekstualis. Dengan penggunaan metode tersebut, mereka menekankan pentingnya metode dan pemikiran moderat, seimbang, dan tengah-tengah.

Dalam realitasnya, kelompok Aswaja ini sangat beragam. Ada yang lebih menitikberatkan aspek *naql* dan ada yang lebih menekankan aspek rasional. Sungguhpun demikian, pembela paham Aswaja berupaya merangkaikan perbedaan itu dalam satu *framework* yang memiliki benang merah yang kuat antara satu kelompok dengan kelompok lain, yaitu

---

[7] Al-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, (Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Babi al-Halabi wa Awladuhu, 1967), hlm. 93.

nilai-nilai *tasâmuh*, *tawâzun*, dan *tawassuth*. Dalam ungkapan lain, selama suatu kelompok masih menekankan nilai-nilai yang tidak mencerminkan pola yang sangat ekstrim, selama itu pula kelompok tersebut dianggap sebagai Aswaja.

Atas dasar itulah, al-Baghdadi (w. 1037) telah berpandangan bahwa Aswaja merupakan golongan yang mencakup delapan kelompok, yakni: *pertama*, kelompok mutakallimin yang menggunakan atributif (*shifâtiyah*) terhadap eksistensi Tuhan dan menghindari *tasybîh* dan *ta'thîl*. *Kedua*, semua kelompok fuqaha, aliran *ra'yi* dan *naqli*, yang memiliki *i'tiqâd* adanya sifat bagi Allah. *Ketiga*, kelompok ahli hadits yang membedakan antara hadits yang sahih dan yang tidak. *Keempat*, kelompok ahli nahwu dan bahasa yang tidak mencampurkan persoalan pengetahuan mereka dengan persoalan akidah yang dianggap bid'ah. *Kelima*, golongan ahli qira'ah dan tafsir Al-Qur'an yang pandangannya sesuai pandangan Aswaja. *Keenam*, kelompok sufi yang menggunakan pendekatan ahli hadits dan semacamnya. *Ketujuh*, kelompok yang berjuang di jalan Allah dalam rangka mempertahankan umat Islam. *Kedelapan*, mayoritas umat Islam yang menegakkan panji-panji Aswaja.[8]

***

---

[8] Lihat al-Baghdadi, *al-Farq bain al-Firâq*, (al-Maktabah al-'Asyriyah, 1993), hlm. 313-318.

Dari paparan di atas, kita mengetahui bahwa batasan Aswaja merupakan batasan yang sangat lentur dan relatif universal. Aswaja merupakan konsep yang diletakkan pada nilai-nilai yang selalu diupayakan untuk dikontekstualisasikan dengan ruang dan waktu. Dalam perspektif ini, kita melihat bahwa ketika para tokoh NU di awal berdirinya telah merumuskan konsep Aswaja dengan batasan-batasan sederhana dan lugas,[9] maka konsep itu tidak lebih dari sekadar untuk membumikan nilai-nilai Aswaja pada kondisi dan situasi yang sesuai dengan perkembangan yang terjadi saat itu.

Konsep di atas adalah konsep yang dipahami para generasi penerus NU, khususnya pada masa kontemporer ini. Mereka tidak memahami Aswaja sebagai doktrin mati melainkan secara kreatif dan dinamis. Abdurrahman Wahid, misalnya, melihat Aswaja sebagai prinsip-prinsip dasar yang harus dikembangkan sebagai *worldview* bagi warga NU. Melalui Aswaja, hendaknya dirumuskan posisi umat manusia dalam kehidupan, juga dimensi ilmu dan teknologi. Demikian pula, melalui Aswaja, hubungan antara individu dan masyarakat hendaknya dibentuk dan dikembangkan.

---

[9] Mereka merumuskan bahwa Aswaja adalah kepengikutan terhadap salah satu madzhab Asy'ariyah atau Maturidiyah dalam akidah, kepenganutan dalam salah satu dari empat madzhab Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hanbali dalam fiqh, dan kepengikutan salah satu ajaran dari al-Ghazali dan al-Junaidi dalam bidang tasawuf.

Selain itu, Aswaja harus mengembangkan pandangan tentang tradisi dan dinamikanya, cara pengembangan kehidupan masyarakat, serta tentang asas internalisasi ajaran dan sosialisasinya dalam masyarakat.[10]

Pada sisi itu pula, Aqiel Siraj, salah seorang tokoh penerus NU, menyikapi dan mengembangkan konsep Aswaja secara lebih hakiki. Ia menyatakan, istilah Aswaja, sebagaimana dipegangi warga NU saat ini, sebenarnya hanya penyederhanaan konsep sehingga bernilai praktis dan kondusif bagi mereka. Pada prinsipnya, konsep itu muncul sebagai *manhaj al-fikr*, dan bukan *manhaj al-qaul*. Sebab jika konsep itu dipahami sebagai *manhaj al-qaul*, dapat menimbulkan kontradiksi-kontradiksi. Misalnya saja, adanya beberapa madzhab dalam suatu madzhab.[11]

Dari dua tokoh NU tersebut, ditambah dengan dukungan data-data historis sepanjang perjalanan yang dilalui, tampak dengan jelas bahwa Aswaja merupakan konsep yang bersifat lentur, dinamis, dan fleksibel. Aswaja bukan madzhab agama, tapi *manhaj al-fikr*. Aswaja lebih mengacu pada suatu pendekatan yang merepresentasikan nilai-nilai *tawassuth*, *i'tidāl*,

---

[10] Lihat Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan*, (Jakarta: Lappenas, 1981), hlm. 40-45.

[11] Lihat Said Aqiel Siraj, "Ahlussunnah Wal Jama'ah di Awal Abad XXI" dalam Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, hlm. 138-139.

tasâmuh, dan *tawâzun*[12] ketimbang madzhab dalam pengertian baku, kaku, eksklusif. Melalui pemahaman ini, warga Nahdhiyin, secara khusus, dan umat Islam Indonesia, secara umum, dituntut memahami dan memaknainya kembali, serta merekonstruksi dan mengaplikasikannya sesuai konteks kekinian.

***

Saat ini ada gejala cukup dominan yang mengarah kepada pola-pola keberagamaan yang menunjukkan ekstrimitas yang penuh dengan nuansa klaim kebenaran sepihak serta kecenderungan ke arah politisasi agama. Dampaknya, seperti disebut pada awal tulisan ini, kekerasan terjadi di mana-mana. Kerusuhan dari waktu ke waktu menunjukkan peningkatan cukup tajam, dan gejala disintegrasi bangsa tambah menguat di berbagai daerah.

Sayangnya, penyelesaian yang telah dilakukan oleh bangsa ini tidak pernah tuntas karena solusi yang ditawarkan terkesan tergesa-gesa, *ad hoc*, parsial, dan konservatif; atau sebaliknya, tidak mengakar pada jati diri bangsa. Dampaknya, penyelesaian itu tidak membumi dan menangkap akar-akar persoalan yang sangat kompleks.

Atas dasar itu, untuk menuntaskan persoalan kritis yang dihadapi bangsa, terlebih dulu hendaknya

---

[12] *Ibid.*, hlm. 139.

melihat masalah tersebut secara utuh, serta penuh kehati-hatian. Pada saat yang sama, kita dituntut mencari solusi yang *applicable* serta mengakar pada tradisi. Hal ini perlu dilakukan karena setiap bangsa, kelompok, dan etnis musti memiliki karakteristiknya masing-masing.

Realitas tersebut di atas menjadi peluang besar untuk ditangkap oleh Aswaja. Secara potensial, Aswaja mampu memainkan peran maksimalnya dalam menyelesaikan persoalan bangsa dan negara. Sebab sejak sebermula sekali Aswaja merupakan konsep yang sangat menekankan pada kesinambungan tradisi yang berpijak pada nilai-nilai perenial seperti dinyatakan dalam suatu adigium yang terkenal: "*al-Muhâfazhah 'alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdzu bi al-jadîd al-ashlah.*" Lebih dari itu, Aswaja merupakan sebuah aliran yang berusaha menangkap nilai-nilai Islam secara utuh, menolak kekerasan dan menekankan sikap dan perilaku yang dapat membuat kehidupan damai dan sejahtera.

Nilai-nilai tersebut akan dapat membumi serta akan tanggap dalam penyelesaian persoalan, jika konsep Aswaja dirumuskan dan dibaca kembali sesuai konteks kekinian. Pembacaan kembali merupakan keniscayaan untuk dilakukan karena sejarah Aswaja, sama dengan tradisi-tradisi lainnya, menuntut hal tersebut. Tanpa kerja kreatif ini, Aswaja akan menjadi fosil

beku, atau ia akan berubah menjadi "agama" baru yang menandingi Islam itu sendiri.

Kini, tergantung penerus NU untuk menyikapi semua itu: Apakah mereka akan membiarkan Aswaja sebagai nilai-nilai mati yang tidak mampu merespons kehidupan yang terus berkembang, serta membiarkan bangsa ini lambat tapi pasti berangkat menuju titik kehancurannya, atau mereka akan memaknai kembali Aswaja (seperti nilai-nilainya yang mementingkan moderasi, toleransi, dan keseimbangan) secara transformatif dan kontekstual, sehingga melalui itu mereka dapat memberikan sumbangsih nyata bagi Indonesia.©

ISLAM DAN PERKEMBANGAN SOSIAL-POLITIK DI INDONESIA: Signifikansi Transformasi Sosial dalam Perspektif Aswaja*

Pada paro kedua dasawarsa terakhir abad 20, kerusuhan sosial bernuansa politik tampak merebak di beberapa daerah tapal kuda di Jawa Timur yang secara kebetulan merupakan daerah-daerah kantong komunitas Aswaja. Kerusuhan dalam bentuk pembakaran gereja oleh kelompok-kelompok tertentu itu, telah memudarkan anggapan tentang keramahtamahan umat Islam Indonesia. Lebih dari itu, ada asumsi yang dimunculkan beberapa kalangan bahwa kerusuhan itu dilakukan oleh komunitas yang memiliki afiliasi dengan warga Nahdhiyin. Anggapan ini tentunya sangat merugikan eksistensi komunitas Aswaja yang selama ini dianggap sebagai kelompok yang sangat

---

* Disampaikan dalam Simposium Nasional "*Menakar Nilai-Nilai Aswaja Dalam Konteks Pergerakan Sosial Menghadapi Realitas Globalisasi*" PB. PMII – PKC. PMII Jawa Timur – PC. PMII Kediri tanggal 16 Maret 2003 di Hotel Safari Indah Kediri.

menekankan moderasi dan toleransi dalam berbagai aspek kehidupan mereka.

Persoalan menjadi kian rumit ketika, saat-saat kejatuhan Gus Dur dari kursi kepresidenan, kerusuhan serupa terulang lagi. Selain gereja dan sarana pendidikan menjadi sasaran, beberapa kantor partai Golkar di Jawa Timur juga habis dibakar massa. Kejadian ini telah membuat komunitas Aswaja mendapat tudingan tajam sebagai kelompok yang beringas dan anarkis. Mereka mendapat stigmatisasi sebagai kelompok Islam yang senang mengedepankan tindak kekerasan dalam menyelesaikan persoalan.

Kejadian itu tentunya perlu disikapi secara kritis dan objektif sehingga peristiwa itu menampakkan realitas senyatanya. Untuk mencapai pola pandang seperti itu, Aswaja, sebagai suatu paradigma yang dianut kelompok yang sering dihubungkan dengan komunitas NU dan kelompok sejenis, perlu dibedah secara akurat. Melalui analisis ini, selain konsep Aswaja dapat dipahami lebih subtansial dan kontekstual, hal itu juga sekaligus berguna untuk dijadikan pendekatan dalam rangka membedah dan mengurai akar persoalan tersebut dan persoalan-persoalan lain yang melilit bangsa, serta dapat menemukan sebuah solusi yang diharapkan lebih mencerahkan bagi kehidupan masyarakat di masa kini dan mendatang.

Berdasarkan pada analisis historis, Aswaja dapat dikatakan sebagai kelompok yang merujuk pada pola keberagamaan yang menekankan nilai-nilai *tawassuth* (moderat), *i'tidâl* (proporsional), *tasâmuh* (toleran), dan *tawâzun* (seimbang).[1] Meminjam ungkapan dari Makdisi, kelompok ini merupakan *an orthodox middle road*[2] dengan pendekatan *'aql* dan *naql* secara harmonis dalam beragama, keseimbangan kehidupan *ukhrawi* dan *dunyawi*, penekanan jelas pada keseimbangan dan moderasi dalam kehidupan pada berbagai dimensi. Dalam keyakinan kelompok ini, nilai-nilai semacam itu merupakan ajaran yang disampaikan secara teguh oleh Rasulullah dan dikembangluaskan oleh generasi penerus beliau.

Ketika Islam akan disebarkan ke Indonesia, nilai-nilai luhur itu merupakan pendekatan yang dipegang teguh oleh para penyebar Islam ke bumi Nusantara. Menurut A. H. John, seperti yang dikutip Azra, keberhasilan mereka dalam mengislamkan sejumlah besar penduduk Nusantara sejak abad ke-13 terletak

---

[1] Lihat Said Aqiel Siradj, "Ahlussunnah wal Jama'ah di Awal Abad XXI" dalam Imam Baehaqi (ed.), *Kontoversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, Cetakan I, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 139.

[2] George Makdisi, "Ash'ari dan the Ash'arite in Islamic Religious History" dalam George Makdisi, *Religion, Law, and Learning in Classical Islam*, (Hampshire: Varioum, 1991), hlm. 51.

pada kemampuan menyajikan Islam dalam kemasan atraktif, terutama dengan cara menekankan kesesuaian atau kontinuitas Islam dengan kepercayaan dan praktik keagamaan lokal[3] serta budaya-budaya masyarakat setempat. Kemasan Islam dalam pola semacam itu merepresentasikan secara akurat tentang nilai-nilai moderasi, toleransi, dan sejenisnya yang dianut oleh para tokoh penyebar Islam di kawasan negeri yang sekarang di sebut Nusantara. Melalui pendekatan itu, Islam mampu mewarnai kehidupan sosial dan politik masyarakat yang dapat dilacak dengan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam, penyerapan bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu, dan lain-lainnya.

Tahapan berikutnya ditandai dengan berdirinya organisasi Nahdhatul Ulama. NU secara eksplisit menyebutkan bahwa Aswaja adalah anutan organisasi mereka. Dalam kerangka pemahaman NU, Aswaja dirumuskan sebagai kepenganutan terhadap salah satu madzhab-madzhab tertentu dalam bidang fiqh, kalam, dan tasawwuf. Pembatasan Aswaja dalam bentuk seperti itu perlu dipahami sebagai upaya memberikan pijakan keberagamaan sesuai kondisi objektif yang dialami masyarakat luas saat itu yang sebagian besar mereka memiliki keterbatasan dalam memahami

---

[3] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Cetakan I, (Bandung: Penerbit Mizan, 1994), hlm. 35.

ajaran-ajaran agama (Islam). Melalui "penyederhanaan" konsep Aswaja ini masyarakat diberikan pilihan secara relatif mudah untuk mengambil salah satu aliran sesuai latar belakang kehidupan mereka. Selain itu, keputusan bermadzhab lebih didasarkan pada upaya untuk melestarikan, secara kritis, sekaligus mengembangkan tradisi khazanah intelektual Islam. Pilihan mengambil madzhab-madzhab tersebut juga didasarkan pada suatu keyakinan bahwa aliran-aliran tersebut, sampai batas-batas tertentu, mencerminkan Islam dengan nilai-nilai yang mengedapankan moderasi, keseimbangan, dan sejenisnya. Dalam ungkapan lain, keberagamaan model ini diyakini mewarisi Islam sebagaimana diajarkan Rasulullah, dan dikembangkan lebih jauh oleh para sahabat.

Sejarah membuktikan bahwa NU dengan Aswaja yang dianutnya telah meraih beberapa keberhasilan yang cukup mengesankan dalam bentuk diterimanya keberagamaan NU oleh sebagian besar umat Islam Indonesia, terutama mereka yang berada di pedesaan tanpa menimbulkan gejolak dan pertentangan yang cukup berarti. Bahkan pola keberagaman ini telah mampu mengantarkan masyarakat kita sebagai benih-benih *civil society* yang memiliki kepekaan sosial, sikap kemandirian, dan sikap kritis terhadap negara.

Keberadaannya sebagai partai politik sejak 1952 telah membuat NU nyaris melupakan peran utamanya

untuk melakukan transformasi sosial. Kiprah sosial yang diamanatkan para pendiri NU akhirnya banyak terbengkalai sehingga massa akar rumput kelompok ini harus menerima beban yang cukup pahit dalam bentuk keterbelakangan dalam aspek ekonomi dan pendidikan. Kenyataan itulah yang membuat NU pada 1984 meneguhkan visinya kembali ke Khittah 1926 yang intinya melepaskan diri dari kegiatan politik praktis, dan menjadi jam'iyah keagamaan sebagaimana awal berdirinya. Dengan menarik diri dari wilayah politik praktis, NU mulai menekankan perhatiannya pada persoalan sosial yang bisa kita baca, misalnya, membuat rekomendasi tentang pemudahan pelaksanaan haji, pengawasan kehalalan makanan dan minuman, dan bimbingan bagi seorang yang baru memeluk Islam. Menukik pada persoalan sosial yang lebih substansial, organisasi yang kental dengan karakter Aswaja ini merekomendasikan sejumlah proyek percontohan dalam bidang pendidikan, ekonomi, hukum, dan kesehatan. Sebagai realisasi dari *concern* itu, NU telah mendirikan Lakpesdam, sebuah lembaga kajian dan pengembangan untuk pengembangan masyarakat yang punya tugas menerjemahkan rekomendasi yang telah dikeluarkan-nya.[4]

---

[4] Lihat Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Cetakan I, (Yogyakarta: LKiS-Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 250-251.

Bersamaan dengan kembali ke Khittah 1926 itu, NU melakukan terobosan politik dengan menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas organisasi. Hal ini dilakukan justru di saat organisasi keagamaan yang lain masih belum menentukan sikap tegas, bahkan ada yang menolak, terhadap kebijakan politik ini. Langkah politik NU ini bernilai sangat signifikan dalam menunjukkan komitmen komunitas Aswaja bahwa negara Indonesia yang berideologi Pancasila merupakan bentuk final untuk Indonesia. Penerimaan terhadap asas Pancasila ini merupakan bentuk konkret dari sikap moderasi keberagamaan Aswaja NU. Dari sini nilai-nilai semacam pluralisme dan solidaritas sosial menjadi bagian intrinsik dari pandangan keagamaan organisasi sebagaimana dapat ditelusuri dari perumusan konsep *ukhuwwah* yang harus dikembangkan di kalangan komunitas Aswaja. Persaudaraan dalam *angle* Aswaja NU merupakan ikatan yang universal yang meliputi persaudaraan sesama muslim (*ukhuwah Islâmiyah*), persaudaraan kebangsaan (*ukhuwah wathaniyah*), dan persaudaran kemanusiaan (*ukhuwah basyariyah*).[5] Pola pandang ini memperlihatkan secara nyata komitmen NU untuk mengembangkan kehidupan yang penuh moderasi dan harmonisasi dalam seluruh aspek kehidupan. NU diyakini banyak kalangan merupakan kelompok yang sangat menekankan pluralisme dan

---

[5] Lihat *ibid.*, hlm. 146 –147.

toleransi yang meletakkan pluralitas sebagai perbedaan alami yang mesti harus dihormati dan tak boleh dipertentangkan. Semua itu ditujukan dalam rangka untuk pengembangan kehidupan yang penuh kedamaian dan kesejahteraan.

Kenyataan di atas menunjukkan bahwa semua yang dilakukan NU merupakan langkah strategis yang memiliki spektrum luas ke depan yang diangkat dari visi transformatif dan bukan sekadar petualangan oportunistik. Dengan kembali ke Khittah 1926 dan menerima Pancasila sebagai asas organisasi, jam'iyah yang didirikan KH. Hasyim Asy'ari lebih menampakkan geliatnya dalam melakukan transformasi sosial dan pencerahan politik. Dalam kerangka itu, Bahtsul Masail yang pada mulanya hanya mengkaji persoalan-persoalan keagamaan murni mulai dikembangkan menjadi wahana untuk membahas persoalan dan isu-isu aktual, seperti permasalahan pengambilalihan tanah oleh negara untuk tujuan pembangunan dan penggusuran penghuninya, dan hubungan antara zakat dan pajak.[8]

Sebagai konsekuensi logis dari pengembangan itu adalah terjadinya kebutuhan mendesak untuk melengkapi referensi madzhab-madzhab selain Syafi'i dan perlunya penyusunan sistematik bahasan yang

---

[8] Lihat *Ibid*., hlm. 229 –230.

mencakup pengembangan metode dan proses pembahasan untuk mencapai tingkat kedalaman dan ketuntasan masalah.[7] Kenyataan ini membuat ulama dalam komunitas Aswaja menyepakati perlunya bermadzhab secara *manhaji*. Aswaja yang pada mulanya dipahami sebagai *madzhab aqwāli* mengalami perkembangan menjadi *madzhab manhaji*.

Dari paparan di atas tampak nyata bahwa konsep Aswaja sejatinya merupakan konsep yang lentur dan dinamis yang selalu kontekstual dengan perubahan sosial yang terjadi di masyarakat. Melalui karakteristik itu, Islam sebagai agama yang menebarkan rahmat bagi sekalian alam akan benar-benar dapat dihadirkan melalui pengembangan nilai-nilai keseimbangan, moderasi, dan toleransi yang pada gilirannya dapat melahirkan kedamaian dan kesejahteraan yang lestari di jagad raya.

Aswaja dan Persoalan Sosial Politik Indonesia Kontemporer

Keberadaan Aswaja, baik sebagai madzhab *aqwāli* maupun *manhaji*, telah memberikan sumbangan cukup berarti dalam memberikan tawaran tranformatif

[7] KH. MA. Sahal Mahfudh, "Bahtsul Masa'il dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek" Kata Pengantar dalam M. Imdadun Rahmat (ed.), *Kritik Nalar Fiqih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, Cetakan I, (Jakarta: Lakpesdam, 2002), hlm. xv.

bagi bangsa ini. Akan tetapi, harus diakui bahwa sepanjang perjalanannya banyak kendala dan tantangan yang harus dihadapi. Bahkan dalam saat atau kasus tertentu, persoalan tetap menganga dan masyarakat terutama yang berada di akar rumput telah menjadi korban yang paling merasakan akibatnya.

Terkait dengan itu, kerusuhan di daerah-daerah kantong komunitas Aswaja, sebagaimana disebutkan di awal diskusi, dapat diangkat sebagai fakta yang dapat menjelaskan akar persoalan sebenarnya. Kejadian itu pada dasarnya bermuara pada ketidakmampuan masyarakat dalam menyikapi persoalan secara kritis dan arif sehingga mereka gampang terprovokasi dan direkayasa. Dengan peristiwa itu, kelompok tertentu dapat menunjukkan ketidakbenaran anggapan yang mengatakan bahwa NU adalah agen pluralisme dan toleransi. Sebab faktanya tidak mendukung anggapan tersebut.[8] Pola secamam itu terulang kembali ketika Gus Dur dilengsengserkan dari kursi kepresidenan.

Adanya peristiwa semacam itu membuktikan bahwa nilai-nilai Aswaja belum menjadi landasan kokoh bagi sikap dan perilaku masyarakat, terutama mereka yang terbelakang dalam hal pendidikan dan ekonomi. Meskipun dalam hidup keseharian mereka

---

[8] Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*, (Princeton dan Oxford: Prenceton University Press, 2000), hlm. 190.

(warga) yang *ignorant* itu mungkin telah bersikap toleran dan moderat, tapi mereka tidak mampu menjadikannya sebagai *worldview* yang membentuk keseluruhan kehidupan mereka. Padahal sejatinya Aswaja perlu dikembangkan ke arah sana sehingga menjadi dasar-dasar pandangan tentang manusia dan posisinya dalam kehidupan, tentang pengaturan kehidupan ekonomi, dan tentang hakikat ilmu, pengetahuan, juga teknologi. Demikian pula, Aswaja perlu menjadi pijakan pandangan mengenai tradisi, cara-cara pengembangan dalam kehidupan bermasyarakat, dan tentang asas internalisasi dan sosialisasi.[9] Semua pandangan itu hendaknya mencerminkan nilai-nilai dasar yang dikandungnya.

Kejadian semacam itu mengingatkan kelompok ini bahwa kerja-kerja rintisan yang selama ini telah dilaksanakan perlu dikembangkan secara lebih kreatif dan *viable* lagi serta memiliki jangkauan lebih luas. Upaya ini menjadi tidak terelakkan untuk dilakukan apabila dikaitkan kondisi sosial-politik kekinian. Sebab fenomena yang berkembang saat ini menunjukkan bahwa problem yang sedang dan akan dihadapi masyarakat, secara khusus, dan bangsa ini, secara umum, akan mengalami peningkatan tajam dari berbagai aspek. Kondisi negara yang masih bersifat transisional akan

---

[9] Untuk rinciannya lihat Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan*, (Jakarta: Lappenas, 1981), hlm. 40 – 45.

"menyumbangkan" persoalan sendiri dalam bentuk tidak adanya kepastian politik, ekonomi, maupun sosial. Berbagai kemungkinan berpeluang cukup besar untuk berkembang di negeri ini seperti terjadinya permainan politik kotor, praktik korupsi yang merajalela, perekonomian rakyat yang kian melorot, dan eskalasi kekerasan sosial yang telah merebak sejak beberapa tahun yang lalu.

Persoalan itu masih diperparah dengan dampak globalisasi yang diyakini banyak kalangan sebagai penjajahan dengan wajah baru. Globalisasi ini telah dirasakan sebagai sistem yang menguntungkan sebagian kelompok yang kuat saja, terutama perusahaan multinasional yang berasal dari negara maju. Selain itu, sistem dalam globalisasi juga menunjukkan bahwa negara maju menggunakan diktum pasar bebas (sebagai bagian intrinsik dari globalisasi) untuk menguasai ekonomi dunia dan tidak benar-benar mempunyai niat melakukan praktik pasar bebas.[10] Dalam kondisi seperti itu masyarakat di Dunia Ketiga akan kian terpinggirkan dan hidup dalam ketidakberdayaan. Dalam konteks Indonesia, komunitas Aswaja yang sebagian besar masih hidup dalam keterbelakangan akan menanggung akibat yang paling parah.

---

[10] Lihat Hira Jamtani, "Perjalanan Kesepakatan Perdagangan Dunia: Alat Globalisasi untuk Menundukkan Dunia Ketiga" dalam Jurnal Wacana, (Edisi 5. Tahun II 2000), hlm. 68.

Bercermin pada kejadian pada saat-saat sebelum, sesudah, dan saat kejatuhan rezim Orde Baru, ketika kekerasan telah meluluhlantakkan keramahtamahan bangsa Indonesia dan kebiadaban menjadi fenomena keseharian masyarakat, tragedi serupa bukan tidak mungkin akan meruyak kembali di negeri ini. Bahkan kekerasan dan sejenisnya bisa jadi akan mengalami eskalasi yang lebih mengerikan. Asumsi ini bukan sekadar mengada-ada, tapi didasarkan pada kondisi objektif yang dialami kalangan masyarakat luas. Saat ini masyarakat bawah berada dalam kondisi yang benar-benar memprihatinkan. Selain mereka didera musibah alam, seperti banjir dan kebakaran, yang nyaris ditemui di berbagai daerah, mereka juga sudah tidak memiliki kemampuan untuk memenuhi kebutuhan dasariah mereka akibat melambungnya harga-harga kebutuhan pokok yang kian hari kian tak terjangkau. Ketidakberdayaan, bahkan mungkin keputus-asaan yang telah menggelayuti mereka, akan membuat mereka frustasi yang pada gilirannya akan melahirkan kekerasan. Kekerasan dapat terjadi sebagai ekspresi kekecewaan ekonomi massa di tingkat bawah.[11]

Sebagai anutan terbesar umat Islam di Indonesia, Aswaja seharusnya memiliki kemampuan untuk

---

[11] Eep Saefulah Fatah, "Kekerasan Politik, Aksi Negara, dan Reaksi Massa" dalam Arief Subhan (ed.), *Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*, Cetakan I, (Jakarta: LSAF, 1999), hlm. 21 – 22.

melakukan langkah-langkah antisipatif dan memberikan suatu tawaran mencerahkan yang dapat melepaskan masyarakat dari belenggu persoalan yang melilit mereka. Seandainya persoalan itu tidak mungkin diselesaikan, masyarakat minimal menyadari bahaya yang mengancam mereka dan tidak mengambil jalan pintas dalam bentuk penggunaan kekerasaan dan sejenisnya yang tidak akan pernah menyelesaikan persoalan.

Aswaja Sebagai Sistem Nilai

Kemampuan Aswaja dalam menyikapi persoalan-persoalan besar kemanusiaan sangat tergantung pada pola penyikapan komunitas, terutama kalangan ulama dan intelektualnya, terhadap Aswaja. Penerimaan mereka atas Aswaja sebagai *madzhab aqwâli* jelas-jelas tidak akan memberikan suatu kemampuan maksimal dalam menghadapi perubahan sosial dan kehidupan yang berjalan begitu cepat. Sebab rumusan fiqh yang dikonstruksikan ratusan tahun lalu jelas tidak memadai untuk menjawab semua persoalan yang terjadi saat ini.[12] Upaya untuk menjadikannya sebagai *madzhab manhaji* mungkin, sampai derajat tertentu, akan memberikan tawaran yang lebih menjanjikan. Tetapi bukan

---

[12] KH. MA. Sahal Mahfudh, "Bahtsul Masa'il dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek" hlm. xiv.

berarti hal itu tidak mengandung persoalan-persoalan yang cukup substansial. Keberadaan Aswaja dalam bentuk yang terakhir ini meniscayakan adanya konsistensi epistemologis, prosedur, dan perangkat analisis berdasarkan kerangka metodologis sebagaimana yang telah dibakukan para imam madzhab. Sama seperti rumusan-rumusan fiqh yang mereka tawarkan, metodologi yang dikembangkan para imam madzhab tersebut juga memiliki keterbatasan yang berujung kepada eksistensi mereka sebagai manusia biasa yang hidup dalam suatu zaman tertentu yang jauh berbeda dengan zaman dan kondisi saat ini. Dengan demikian, penggunaan metodologi mereka secara ketat akan melahirkan produk dan rumusan yang relatif kurang holistik dan kurang mampu menjangkau kompleksitas persoalan umat manusia kontemporer.

Problem kekinian yang ruwet itu memerlukan pendekatan multidisiplin yang seharusnya melibatkan beragam keilmuan kontemporer, semisal fenomenologi, antropologi, etnologi, dan ilmu-ilmu lain yang, untuk sementara, harus meminjam dari khazanah keilmuan Barat. Dalam konteks itu, pemaknaan kembali Aswaja secara lebih holistik dan substansial jadi perlu diperhatikan. Sebagai tawaran, Aswaja perlu dikembangkan dari *madzhab aqwâli* dan *manhaji* menjadi sistem nilai. Sebagai sistem nilai (yang terdiri dari moderasi, keseimbangan, proporsional, dan toleransi), paradigma itu dijadikan landasan dalam keseluruhan

proses *istinbâth* hukum atau rumusan ketentuan yang akan dilakukan.

Keberadaannya sebagai sistem nilai ini menjadikan Aswaja bernilai signifikan sebagai acuan dalam melakukan analisis sosial, rencana strategis, dan dalam praksis konkret dengan karakteristiknya yang transformatif dan lebih *integrated*, yang dapat menangkap setiap getaran persoalan dan menyentuh inti masalah. Hasil yang diharapkan dari semua itu adalah lahirnya suatu pandangan yang kritis dan humanitarianistik, serta berkembangnya kebijakan yang dapat membumikan nilai-nilai Aswaja dalam kehidupan konkret.

Dalam mengaplikasikan Aswaja, aspek historisitas dan kontinuitas menjadi mutlak untuk diperhatikan. Dengan demikian, metodologi, rumusan hukum, dan sebagainya, yang telah diwariskan para iman madzhab atau dan ulama-ulama salaf perlu dikembangkan secara apresiatif serta digandengkan dengan disiplin keilmuan kontemporer sehingga dapat melahirkan konstruk sosial atau pandangan konseptual yang berwawasan luas dan akurat serta dapat mengembangkan kerja-kerja rintisan inovatif yang kontekstual dengan perubahan kehidupan saat ini.

Pada gilirannya, Aswaja sebagai suatu sistem nilai akan menjadikan transformasi sosial (dalam pengertiannya yang luas) sebagai wilayah garapan yang sama sekali tidak boleh diabaikan. Pengabaian terhadap hal

itu sama dengan pengingkaran atas nilai-nilai Aswaja itu sendiri. Sebab proses transformasi sosial sejatinya merupakan aktualisasi dari nilai keseimbangan antara individu dan kelompok, dan antara masyarakat *vis a vis* negara. Dengan demikian, kehidupan yang mencerminkan kedamaian, kerukunan, keadilan, dan kesejahteraan diharapkan dapat diimplementasikan secara nyata di masyarakat luas.©

ISLAM PRIBUMI:
Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif NU

Watak kental yang mewarnai sejarah perjalanan Nahdhatul Ulama di bumi pertiwi ini, salah satunya, terletak pada upayanya yang intens untuk melakukan kontekstualisasi nilai-nilai Islam secara kreatif ke dalam kehidupan konkret yang dialami umat. Melalui dialog dengan ruang dan waktu yang mengitarinya itu, Islam yang dikembangkan NU menjadi Islam yang bersifat *indigenous* yang dapat memenuhi tuntutan dan kebutuhan riil yang dialami masyarakat sehingga diterima secara relatif mudah oleh mereka, dan menjadi bagian yang menyatu dalam kehidupan mereka.

Dialog Islam dengan kehidupan tersebut sejatinya merupakan realitas yang terus menerus menyertai agama ini sepanjang sejarahnya. Sejak awal kelahirannya, Islam tumbuh dalam suatu dunia yang tidak hampa budaya. Realitas kehidupan ini, diakui atau tidak, memiliki peran cukup signifikan dalam mengantarkan Islam menuju perkembangan aktual sehingga dapat memunculkan peradaban yang diperhitungkan masyarakat dunia.

Aktualisasi Islam dalam sejarah itu menjadikan Islam tidak dapat dilepaskan dari aspek lokalitas, mulai dari Arab, Persi, Turki, India, sampai Melayu. Masing-masing dengan karakteristiknya sendiri, tapi sekaligus mencerminkan nilai-nilai ketauhidan sebagai suatu *unity* yang menjadi benang merah yang mengikat secara kokoh satu sama lain. Islam sejarah yang beragam tapi satu ini merupakan penerjemahan Islam universal ke dalam realitas kehidupan umat manusia.

Realitas kesejarahan seperti itu mengantarkan organisasi yang sudah salah kaprah dianggap tradisionalis[1] (bahkan konservatif) ini pada kepedulian

[1] Dalam wacana gerakan Islam pada abad keduapuluh yang lalu (dan mungkin masih berlangsung sampai saat ini), gerakan Islam cenderung dibagi secara dikotomis menjadi modernis dan tradisionalis. Azra menyatakan, sarjana Indonesia yang paling bertanggung jawab dalam menyebarkan distingsi –yang kemudian menjadi dikotomi –antara "Islam tradisionalis" (dengan segala citra negatif yang dilekatkannya, pen.) dan "Islam modernis" dalam kajian tentang Islam Indonesia adalah Deliar Noer. Ia telah membuat secara tegas perbedaan mendalam antara Muhammadiyah, Persis, dan sejenisnya, sebagai kelompok modernis, dan NU sebagai kelompok tradisionalis. Padahal dalam realitasnya, pengelompokan seperti itu sudah tidak relevan lagi. Lihat Azyumardi Azra, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*, Cetakan I, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999), hlm. 60-61, dan 19. Di tangan intelektual seperti Barton, tipologi semacam itu menjadi benar-benar mandul. Bahasan secara rinci tentang runtuhnya teori itu dapat dibaca dalam Gregory James Barton, *The Emergence of Neo-Modernism: a Progressive, Liberal Movemement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writing of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980*, dan karya-karya lain yang sejenis.

dan komitmen untuk membumikan nilai-nilai Islam ke dalam ruang dan waktu yang dialami manusia. Dengan demikian, NU menjadikan Islam sebagai sesuatu yang sama sekali tidak asing bagi masyarakat, dan sekaligus tetap tidak kehilangan karakteristiknya yang universal sebagai nilai-nilai yang bersifat transendental dan ilahi.

NU Menapaki Sejarah

Kehadiran NU dengan watak Islamnya yang bernuansa lokal merupakan satu wujud keprihatinan terhadap menyebarnya Islam yang anti lokalitas dan pluralitas kehidupan. Pemahaman atas Islam yang dikembangkan revivalisme pra-modernis yang tumbuh dan berkembang sejak abad kedelapan belas tersebut diklaim sebagai respons atas kemerosotan sosio-moral masyarakat Muslim yang terjadi saat itu. Kelompok ini melihat bahwa kemerosotan itu terjadi akibat umat Islam telah menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Sebagai solusinya, mereka pun menyerukan kembali pada Al-Qur'an dan Sunnah melalui ijtihad, serta, pada saat yang sama, meninggalkan segala hal yang dianggap bid'ah. Tapi semangat kembali pada sumber-sumber asli diformulasi dalam bentuk penyederhanaan kurikulum pendidikan dan *de-emphasizing* terhadap warisan intelektual abad per-

tengahan sehingga terjadi pemiskinan intelektual.[3] Demikian pula, universalisme Islam yang selama ini mereka kembangkan ditubuhkan ke dalam bentuk pengingkaran terhadap aspek-aspek lokalitas yang melekat pada kehidupan umat di berbagai tempat dalam sepanjang sejarahnya.

Berkembangnya kelompok revivalis ini telah membuat Islam terputus dari tradisi dan khazanah intelektual muslim yang begitu kaya nuansa. Banyak dimensi peradaban Islam klasik, tradisi atau warisan budaya Islam, serta budaya masyarakat disikapi secara kaku sebagai sesuatu yang tidak islami. Pola pandang seperti itu, pada gilirannya, menggiring mereka kepada upaya memusnahkan atau minimal mengeluarkan warisan

---

[3] Lihat Fazlur Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*, (New York: Corss Road, 1987), hlm. 8. Meskipun Muhammadiyah bukan merupakan gerakan revivalis murni, tapi lebih bersifat amalgamasi antara revivalisme dan modernisme klasik, pada awal-awal berdirinya kelompok ini sangat rigid dalam menyikapi budaya lokal. Namun akhir-akhir ini penulis melihat Muhammadiyah mulai bersikap agak melunak terhadap budaya lokal. Misalnya, Amin Abdullah, salah satu tokoh PP Muhammadiyah dari Yogyakarta, menegaskan dalam pertemuan para penulis muda *Kompas* di Ciloto, tanggal 27-29 Mei 2002 tentang signifikansi kearifan budaya lokal untuk pengembangan Islam. Hal ini menunjukkan adanya beberapa tokoh, terutama kaum muda Muhammadiyah, yang bersikap apresiatif atas budaya dan kenyataan kehidupan yang dialami masyarakat. Walaupun demikian, gagasannya masih mendapat tantangan dari kalangan senior karena paradigma Muhammadiyah sangat menekankan pada universalisme Islam.

atau budaya tersebut dari lingkungan keagamaan Islam.

Pola keberagamaan seperti itu, selain tidak mampu menyentuh masyarakat akar rumput yang dalam kehidupannya masih dipenuhi dan sangat dipengaruhi tradisi dan budaya lokal, juga akan membuat Islam kurang responsif dalam menyikapi kebutuhan dan persoalan lokal yang antara satu dengan yang lain berbeda-beda dan sangat beragam. Watak Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam akan kehilangan relevansinya dengan kenyataan kehidupan yang dialami umat manusia.

Menyikapi hal itu, NU, sejak awal berdirinya, menunjukkan sikap teguh untuk mengaplikasikan Islam dalam konteks kehidupan yang tidak tunggal serta di dalam seluk beluk problema yang dihadapi umat Islam. Dengan kata lain, masyarakat yang beragam yang saat itu berada dalam keterbelakangan merupakan salah satu subjek utama tujuan berdirinya organisasi. Konsep Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja) NU yang direformulasi para tokoh pendiri, yang dikaitkan dengan upaya untuk pengembangan sosial, ekonomi, budaya, dan pendidikan merupakan bukti konkret *concern* kelompok ini terhadap Islam yang berwawasan lokal dan memiliki apresiasi yang sangat tinggi terhadap tradisi.

Keberpegangan NU kepada paham Ahlussunnah wal Jama'ah dalam bentuk kemadzhaban harus dimaknai dalam konteks tersebut.[3] Hal itu merupakan upaya untuk memberikan pijakan keberagamaan sesuai kondisi objektif yang dialami masyarakat luas saat itu. Sebagian besar masyarakat, dengan segala keterbatasannya, diberikan pilihan untuk mengambil salah satu aliran sesuai latar belakang kehidupan mereka. Selain itu, keputusan bermadzhab lebih didasarkan kepada upaya melestarikan (dengan cara kritis) dan sekaligus mengembangkan tradisi khazanah intelektual Islam. Pilihan mengambil madzhab-madzhab tersebut juga didasarkan kepada suatu keyakinan bahwa aliran-aliran tersebut mencerminkan Islam moderat sebagaimana diajarkan Rasulullah dan dikembangkan lebih jauh oleh para sahabat. Dalam konteks ini pula, pemikiran dan gagasan para ulama tersebut merupakan konkreti-

---

[3] Dalam tradisi keilmu-agamaan yang dianut NU, faham Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja) memiliki karakter tersendiri yang berbeda (tapi tidak harus dipertentangkan) dengan paham Sunni di kelompok yang lain. Menurut para ulama NU yang kemudian menjadi anutan NU, paham Aswaja adalah paham yang berpegang teguh kepada tiga panutan inti: mengikuti paham al-Asy'ari dan Imam al-Maturidi dalam bidang teologi dan mengikuti ajaran-ajaran salah satu madzhab empat; Hanafi, Maliki, Syafi'i, atau Hanbali dalam bidang fiqh, serta menganut dasar-dasar ajaran Imam al-Ghazali dan al-Junaid dalam tasawuf. Dalam perkembangannya, Aswaja ini–sebagaimana akan dijelaskan –selalu diberi pemaknaan kontekstual, tanpa harus kehilangan artinya yang substansial.

sasi dan pembumian nilai-nilai Islam yang diwariskan Nabi ke dalam sejarah.

Keberagamaan seperti di atas menjadi kerangka pijakan bagi NU dalam upaya ikut mengembangkan kehidupan masyarakat dan membangun negeri tercinta. Dalam melakukan perubahan, organisasi keagamaan ini selalu berangkat dari tradisi dan segala sesuatu yang sudah mengakar dalam masyarakat. Budaya Jawa yang sangat menghormati leluhur melalui ziarah kubur (oleh kelompok Islam puritan dianggap perbuatan syirik) oleh para ulama NU tetap dipertahankan. Akan tetapi, bersamaan dengan itu, nilai-nilai baru mulai diinternalisasikan ke dalam kegiatan tersebut. Konsep *barakah* melalui ziarah kubur yang dulunya dianggap diperoleh dari orang yang berada dalam kuburan yang diziarahi itu dimaknai lagi sebagai perolehan *barakah* langsung dari Allah. Sebab melalui ziarah kubur itu, si peziarah menunjukkan penghormatannya kepada Allah dengan mengambil hikmah dari siklus kehidupan dan kematian yang direnungkan dalam upacara ziarah kubur tersebut.* Pada sisi ini kita melihat intensitas upaya NU dalam mengapresiasi budaya-budaya di masyarakat dan menjadikannya sebagai salah satu unsur dalam pengembangan dan pemberdayaan mereka.

---

* Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan*, Cetakan I, (Jakarta: Lappenas, 1981), hlm. 61.

Pola semacam itu pula yang dikembangkan NU dalam merumuskan pandangan politiknya. Sebelum pendudukan Jepang, NU telah mengakui penguasa Hindia Belanda sebagai pemerintahan *de facto*, yang berhak ditaati, meski bukan Muslim, selama masih memberikan ruang yang luas dan sehat bagi umat Islam untuk menjalankan agama mereka. Ketika Jepang mengakhiri pemerintahan Belanda dan digantikan pemerintahan pribumi, NU mengakui para pemimpin Republik sebagai pemimpin muslim yang sah. Pada saat itu, ketika Belanda ingin kembali menguasai, NU melihat bahwa Belanda dan sekutunya merupakan musuh kafir yang berusaha menjatuhkan pemerintahan muslim yang sah. Sebagai konsekuensinya, pada 21 dan 22 Oktober 1945, wakil-wakil cabang NU di seluruh Jawa dan Madura berkumpul di Surabaya, dan membuat deklarasi "Resolusi Jihad" yang menyatakan perjuangan kemerdekaan sebagai jihad, perang suci. Resolusi ini dikukuhkan kembali pada Muktamar NU yang pertama setelah perang Maret 1946.[5]

Kiprah NU tersebut memperlihatkan upayanya untuk menggandengkan Islam dengan kebutuhan nyata yang dirasakan masyarakat. Proses pergulatan

---

[5] Lihat Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Cetakan I, (Yogyakarta: LKiS-Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 61.

Islam dengan kenyataan sejarah ini diyakini tidak akan pernah mengubah Islam, melainkan sekadar mengubah manifestasi dari kehidupan agama Islam.[8] Dengan demikian, nilai-nilai Islam yang substantif tetap terjaga dan mampu menjiwai kehidupan, dan pada saat yang sama, Islam mampu menawarkan tawaran-tawaran alternatif yang sesuai realitas yang menyertai umat. Ketika kebutuhan dan persoalan masyarakat mengalami perubahan, maka nilai-nilai Islam tersebut dirumuskan dan diwujudkan dalam penampakan yang berbeda pula dari bentuk yang ada sebelumnya tanpa harus meninggalkan prinsip-prinsip dasar dan nilai substansial ajaran Islam.

Pilihan untuk terjun ke politik praktis dengan menjadikan dirinya sebagai partai politik pada 1952 memiliki dampak panjang bagi perjalanan organisasi ini pada masa-masa sesudahnya. Meskipun NU pada Pemilu tersebut mendapat suara 18,4 % dari seluruh suara yang sah dan menjadi partai ketiga terbesar setelah PNI dan Masyumi, dan pada Pemilu 1971 menjadi partai kedua terbesar dengan perolehan suara sebanyak 18,7%, NU kehilangan momen dan peluang strategisnya untuk mengaktualisasikan secara utuh nilai-nilai keislaman yang selama ini diyakininya. Sebagaimana dinyatakan Abdurrahman Wahid,

---

[8] Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Cetakan I, (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 112.

keberadaan NU sebagai partai politik dari tahun 1952 –1984 cenderung berorientasi taktis, tidak bersandar pada kejelasan strategis. Sebagai akibatnya, kehidupan NU sangat dipengaruhi oleh perkembangan sesaat dan agendanya lalu didikte dan ditentukan dari luar.[7] Di samping itu, hal yang lebih memprihatinkan adalah terbengkalainya kerja-kerja sosial kultural NU yang telah diamanatkan sejak awal oleh Qanun Asasi.[8] Terlepas dari beberapa keberhasilan yang dicapai selama berpolitik praktis, semisal sikap kritis yang sering kali ditunjukkan kepada penguasa, NU harus membayar ongkos mahal dalam bentuk kekurangmampuannya mengembangkan pemikiran-pemikiran dan praksis keagamaan yang kontekstual yang sebenarnya sangat diperlukan masyarakat luas.

---

[7] Lihat Muhammad AS Hikam ," Khittah dan Penguatan Civil Society di Indonesia: Sebuah Kajian Historis Struktural Atas NU Sejak 1984, dalam Ellyasa KH. Dharwis (ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, Cetakan I, (Yogyakarta: LKiS –Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 140.

[8] Meskipun demikian, langkah politik praktis NU itu harus dipahami sebagai konsekuensi logis dari keberpihakannya kepada Islam yang kontekstual. Sejarah saat itu yang, sampai derajat tertentu, dilatarbelakangi kondisi objektif yang bersifat Nasional dan aspek kelembagaan NU sendiri "menuntut" NU untuk berkiprah dalam bentuk itu. Oleh karena itu, kita tidak perlu sekadar menyalahkan "keterperangkapan" organisasi tersebut dalam sikap yang pragmatis. Justru hal yang lebih penting yang harus dilakukan adalah menjadikan sejarah itu sebagai bahan refleksi-kritis untuk pengembangan NU ke depan.

Khittah dan Peneguhan Visi Islam Pribumi

Tahun 1984 merupakan momen sangat menentukan bagi NU dalam meneguhkan kembali visi Islam Pribuminya. Kembalinya NU pada tahun itu ke Khittah 1926 telah mengantarkan organisasi keagamaan terbesar Indonesia ini ke posisi yang sangat strategis untuk mengembangkan pemikiran-pemikiran alternatif dan kerja-kerja rintisan yang dapat mewujudkan visi keagamaan yang berorientasi pada perubahan dan perkembangan yang terjadi di masyarakat secara umum, dan umat Islam, secara khusus.

Posisi Khittah benar-benar menjadi strategis karena sejak 1984 NU dikomandani oleh duet KH Ahmad Siddiq-Abdurrahman Wahid: dua tokoh yang sama-sama memiliki akar dan wawasan intelektualitas yang tidak diragukan lagi, serta memiliki kepedulian besar dan visi transformatif untuk pengembangan organisasi dan bangsa Indonesia ke depan. Keberadaan kedua tokoh ulama-intelektual di posisi tertinggi jam'iyah ini berimplikasi jauh dalam pembentukan wacana dan praksis alternatif yang mencerahkan bukan saja bagi warga Nahdhiyin semata, tapi juga bagi bangsa secara keseluruhan.

Salah satu gebrakan yang dilakukan sejak kembali ke jati dirinya yang *genuine* itu adalah pengembangan dan intensitas kajian-kajian persoalan keagamaan yang

lebih dikenal dengan sebutan *bahtsul masâil*. Forum yang telah berjalan lama itu dikemas dalam bentuk baru dengan mengangkat persoalan-persoalan aktual baik yang bersifat keagamaan murni maupun yang berkaitan erat dengan persoalan kebudayaan dalam berbagai aspeknya.

Di samping itu, suatu forum kajian kitab dalam bentuk yang agak lain juga mulai diperkenalkan. Berbeda dengan *bahtsul masâil* yang konvensional, forum ini selain merekrut kalangan pemikir muda, juga memiliki tujuan cukup "berani," yaitu mengembangkan cara pemahaman kitab yang lebih kritis dan fungsional di kalangan masyarakat pesantren, serta memberikan kaitan kontekstual terhadap konsep-konsep keagamaan yang terdapat dalam khazanah kitab-kitab salaf kuning.[9] Forum ini memberi angin baru bagi anak-anak muda NU yang pada masa-masa sebelumnya kurang mendapat tempat yang pas dalam menuangkan gagasan-gagasan mereka yang "nakal" (baca: brilian). Sejauh itu, di kalangan mereka ada ketidakpuasan yang terus berkembang terhadap bentuk maupun substansi kebanyakan fatwa yang dikeluarkan ulama senior yang menurut anggapan mereka banyak problem yang diangkat sudah tidak lagi relevan, serta pada saat yang

---

[9] Abdul Mun'im DZ, "Bahtsul Masa'il: Tradisi Akademis Muslim Tradisionalis" dalam Jurnal *Gerbang* (12-V. 2002), hlm. 109-110.

sama problem-problem sosial penting diabaikan.[10] Dukungan Gus Dur terhadap langkah-langkah generasi muda NU itu telah melahirkan metode dan substansi bahasan yang dapat dikatakan melampaui pola fiqh tradisional. Dengan pendekatan ilmu-ilmu sosial kontemporer, mereka mencoba mengaitkan universalisme nilai-nilai Islam dengan isu-isu lokal yang sangat mendesak diselesaikan. Dimensi-dimensi lokalitas dan kekinian yang di tangan para ulama senior sering terabaikan atau terkadang terbentur persoalan yang dianggap *mauqûf*, dalam sentuhan pemikiran anak-anak muda NU problem itu dipertajam dan dianalisis secara kreatif sehingga menghasilkan suatu konstruk atau konsep yang lebih membumi.

Sebagai misal, Masdar F Mas'udi dari kalangan muda NU, menawarkan gagasan tentang pendayagunaan zakat sebagai alat demokratisasi dan kontrol terhadap kekuasaan negara. Konsepnya yang dibukukan di bawah judul *Agama Keadilan: Risalah Zakat Pajak* ini berupaya menjadikan pajak diniati sebagai zakat sehingga mereka yang sudah membayar pajak tidak perlu mengeluarkan zakat. Meskipun zakat tadi dikelola negara, pengelolaannya harus didasari oleh dua hal: *pertama*, adanya pemerintah yang bersih; dan

[10] Lihat Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, hlm. 220.

kedua, adanya ketangguhan rakyat yang disebut dengan masyarakat sipil.[11]

Gagasan tersebut sangat terkait dengan persoalan keindonesiaan kontemporer, khususnya di era Orde Baru yang telah meletakkan negara dalam posisi yang sangat dominan sehingga tidak ada satu ruang pun untuk penciptaan *bargaining position* bagi masyarakat *vis a vis* negara. Melalui pemaknaan zakat sebagai pajak, demokratisasi dan segala *derive* atau turunannya diharapkan berkembang di negeri ini. Menjelaskan hal ini, Masdar menyatakan, sebenarnya konsep yang ditawarkan Islam adalah pemaknaan pajak sebagai zakat atau sedekah untuk Allah yang didistribusikan bagi semua rakyat tanpa memandang perbedaan etnis, agama, atau gender dengan prioritas bagi kaum fakir dan miskin. Hal ini sebagaimana dinyatakan ayat 105 surat al-Taubah bahwa Allah semata yang berhak mengampuni dosa manusia dan yang berhak memungut pajak. Ayat ini mengonsepsikan bahwa bumi bukan milik penguasa, tetapi milik Allah, dan yang berhak memungutnya hanyalah Allah. Oleh karena itu, ketika pemerintah memungut pajak, maka kebijakan itu harus didasarkan pada mandat Allah dan sekaligus menurut norma yang telah ditentukan Allah.

---

[11] Lihat Hendro Prasetya, Ali Munhanif, dkk., *Islam dan Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*, Cetakan I, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama – PPIM-IAIN Jakarta, 2002), hlm. 131.

Dalam konteks Indonesia, lebih seratus trilyun uang negara yang berasal dari pajak itu menjadi hak rakyat terutama kaum fakir dan miskin. Dengan demikian, zakat dalam pemaknaan semacam itu akan melahirkan suatu konsep di mana yang menentukan arah dan proses bernegara bukan saja penguasa, atau penguasa dan konglomerat, melainkan rakyat secara keseluruhan.[12] Melalui upaya ini, masyarakat harus diberdayakan dalam bentuk pengembangan masyarakat sipil yang kokoh sehingga proses demokratisasi di negeri ini tidak sekadar wacana dan tidak terperangkap menjadi *facade democracy*, namun benar-benar mengarah kepada substansi dan arti demokrasi yang sebenarnya.

Dalam perspektif NU, terutama kalangan pemikir muda, urgensi pengembangan *civil society* di Indonesia lebih ditekankan pada kebutuhan riil yang dihadapi bangsa yang harus dikaitkan dengan kompleksitas

---

[12] Masdar F. Mas'udi, "Islam dan Pembangkangan Warga Negara" dalam Muhammad Nastain dan A. Yok Zakaria Ervani (ed), *Fiqih Kewarganegaraan: Intervensi Agama-Negara terhadap Masyarakat Sipil*, Cetakan I, (Jakarta: PB PMII, 2000), hlm. 95-97. Pada awalnya, pemikiran Masdar F. Mas'udi sangat bernuansa pribumi karena pada saat itu penggunaan Teks-teks Suci lebih sebagai pendukung terhadap realitas sosial yang berkembang. Namun pertanyaan yang kemudian mengemuka adalah ketika dia menggagas Islam transformatif, apakah mampu dia tetap mempertahankan nilai-nilai pribuminya atau kemudian berubah dengan menjadikan Teks sebagai dasar pijakan utama dalam melihat perubahan? Namun terlepas dari itu, perbedaan merupakan bagian dari sejarah NU yang tentunya tidak perlu dipertentangkan.

latar belakang kehidupan bangsa yang berbeda dari bangsa-bangsa di negara-negara lain. Berdasarkan hal ini, konsep *civil society* di Indonesia harus dijadikan kritik terhadap konsep *civil society* yang berasal dari Barat dan konsep masyarakat madani yang berasal dari Islam reformis, sebagaimana pula kritik terhadap realitas kita sendiri (bangsa Indonesia), dan bahkan kritik terhadap sistem kultur dan sistem pemikiran agama (keberagamaan, *pen.*) kita yang berorientasi pada masa lalu. Dari kritik itu, kita sepenuhnya bisa mengetahui persoalan besar yang sebenarnya dalam masyarakat dan kultur kita.[13] *Civil Society* sebagai kritik ini perlu dimuarakan kepada kearifan budaya masyarakat yang bersifat perennial yang senyatanya selaras dengan nilai-nilai agama yang hakiki. Pengembangan *civil society* dalam kerangka semacam itu pada gilirannya akan mengantarkan bangsa, terutama umat Islam, kepada kemampuan untuk mengatasi problem mereka yang konkret.

Tawaran yang diantar NU ini, sampai derajat tertentu, merupakan upaya pemaknaan syari'ah secara substansial. Syari'ah, meminjam ungkapan Nasr, merupakan sarana integrasi masyarakat sehingga manusia dapat memberikan makna religius kepada hidup

---

[13] Lihat Ahmad Baso, "Islam dan "Civil Society" di Indonesia: Dari Konservatisme Menuju Kritik" Riset Redaksi Jurnal *Tashwirul Afkar*, (Edisi No. 7 Tahun 2000), hlm. 16.

kesemarian mereka, sekaligus dapat menyatukan kehidupan mereka ke dalam nilai-nilai spiritual.[14] Nilai-nilai universal syari'ah ini diturunkan ke dalam pluralitas kehidupan yang bernuansa lokal dan temporal sehingga keberadaan agama sebagai rahmat bagi seluruh umat manusia dapat ditangkap maknanya dalam setiap ruang yang sangat beragam dan waktu yang terus berjalan tanpa harus mengedepankan simbol legalistik agama.

NU, dengan segala kekurangan dan kelebihan yang dimilikinya, telah berupaya meletakkan Islam sebagai bagian yang (nyaris) intrisink dari budaya-budaya masyarakat. Nilai dan ajaran Islam yang substansial diberi konstruk yang berpijak pada karakteristik lokalitas dan kultural Indonesia dengan segala seluk beluk yang mengitarinya. Di sini, Islam pribumi menemukan arti signifikan dalam pengembangan pengabdian kepada kepentingan warga Nahdhiyin dan umat Islam secara khusus, serta bangsa secara keseluruhan.

Aswaja, NU, dan Konteks Kekinian

Kemampuan NU dalam menyikapi realitas dan perubahan kehidupan, sampai derajat tertentu, terletak

---

[14] Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Edisi Kedua, (London: George Allen & Unwin Ltd, 1975), hlm. 96.

pada paradigma keberagamaan yang dianutnya: keberagamaan Aswaja yang sangat lentur, dinamis, dan memberi ruang cukup luas bagi pengembangan potensi dan kreativitas untuk meletakkan syari'ah selalu bersesuaian dengan konteks persoalan yang dihadapi umat manusia. Dalam kerangka Aswaja ini, ulama dan intelektual dari kalangan NU memaknai nilai-nilai Islam dan menjadikannya sebagai norma yang mencerahkan kehidupan bangsa, dan terutama warga Nahdhiyin sehingga mereka mengalami pembebasan dari segala belenggu yang akan mereduksi nilai-nilai kemanusiaan mereka.

Kelenturan Aswaja dapat dilihat dari pemaknaannya yang ditawarkan oleh para ulama NU dan para tokoh intelektual sepanjang sejarah yang dilaluinya. Sebagai suatu kelompok, Aswaja merupakan kelompok umat Islam yang berupaya merujuk kepada Sunnah Nabi yang kemudian diwarisi dan dikembangkan oleh para sahabat, serta diformulasikan lebih jauh oleh generasi-generasi muslim penerus mereka. Dari penelusuran sejarah tampak bahwa benang merah yang merangkaikan keberagamaan mereka terletak pada pola yang mereka kembangkan yang bersifat *orthodox middle road*[8] yang bisa dilacak pada metodologi mereka

---

[8] George Makdisi, "Ash'ari dan the Ash'arite in Islamic Religious History" dalam George Makdisi, *Religion, Law, and Learning in Classical Islam*, (Hampshire: Varioum, 1991), hlm. 51.

yang meletakkan secara seimbang antara *'aql* dan *naql*, dan pola pandang moderat atas keberagamaan dan kehidupan dalam berbagai dimensinya. Nilai-nilai yang dianut mereka yang mencerminkan sikap dan perilaku serta berada pada titik-titik di antara dua ekstrim merupakan arti Aswaja sebagai prinsip dan pandangan dasar.

Konkretnya, Aswaja dapat dipahami sebagai prinsip-prinsip yang selalu mengedepankan nilai-nilai dan pola moderat, proporsional, toleran, dan seimbang.[18] Dalam perspektif ini, NU menganggap bahwa bentuk dan nilai-nilai Aswaja menemukan titik labuhnya secara sistematis pada pola keberagamaan yang dianut dan dikembangkan ulama-ulama madzhab: Syafi'i, Asy'ari, dan lain-lainnya. Perjalanan sejarah NU menunjukkan bahwa fiqh, khususnya yang ikut Syafi'i, menjadi pegangan utama dalam hal menyikapi dan menyelesaikan persoalan-persoalan kehidupan masyarakat. Pola ini diambil oleh karena dalam berfiqh para ulama tersebut telah mengembangkan tidak hanya keputusan hukum agama dalam skala massif, melainkan juga menelorkan metode penyusunan pemikiran hukum dan teori hukum yang mulai disistematisasikan oleh Syafi'i lebih dari 12 abad yang lalu. Pemikiran

---

[18] Lihat Said Aqiel Siradj, "Ahlussunnah wal Jama'ah di Awal Abad XXI" dalam Imam Baehaqi (ed.), *Kontoversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, Cetakan I, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 139.

hukum itu dituangkan ke dalam kerangka normatif kaidah-kaidah fiqh yang punya peran menentukan bentuk keputusan hukum yang perlu diambil jika kondisi dan persyaratan yang melatarbelakangi sebuah persoalan sedang atau telah mengalami perubahan. Dengan demikian, pengembangan hukum Islam akan menemukan dinamikanya meskipun masih dalam kerangka batasan yang tetap masih ketat.[17]

Fiqh yang dianutnya telah meletakkan NU dalam posisi cukup strategis, tapi kadang-kadang juga sangat riskan. Nilai-nilai universal Islam dapat diusung ke dalam suatu lokalitas dan temporal yang benar-benar menyejarah yang sarat dengan muatan budaya yang beragam. Pola yang disebut Islam pribumi ini bertolak dari kenyataan bahwa Islam dan budaya mempunyai independensi masing-masing, tapi keduanya mempunyai wilayah yang tumpang tindih. Interrelasi tersebut akan berlanjut terus sebagai suatu proses yang akan memperkaya kehidupan dan membuatnya tidak gersang, yang pada gilirannya akan memungkinkan adanya persambungan antar berbagai kelompok.[18] Konkretnya, hal ini dilakukan dalam

---

[17] Abdurrahman Wahid, "Nahdhatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa ini", dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Cetakan I, (Jakarta: LP3ES, 1989), hlm. 198.

[18] Lihat Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, hlm. 109 –110.

rangka menjadikan Islam benar-benar membumi dalam setiap ruang dan waktu yang dilaluinya. Di sini, moderasi dan feleksibelitas keberagamaan organisasi yang didirikan oleh KH. Hasyim Asy'ari itu menjadi tampak jelas dan transparan: sebuah sikap yang menjadikan kelompok ini sangat menghargai pluralitas, keseimbangan, dan kesederhanaan, yang dalam diskursus modern disebut dengan nilai-nilai demokratis.

Berdasarkan hal itu, keberpegangan pada madzhab-madzhab tertentu ini merupakan suatu kepenganutan yang terbuka. Hal ini tampak dari perbedaan di kalangan NU dalam memahami hal tersebut. Sementara ulama NU ada yang meletakkan Aswaja sebagai *madzhab aqwâli*, sebagian yang lain memahaminya sebagai *madzhab manhaji*. Sebagai *madzhab aqwâli*, rumusan dan pendapat salah satu dari empat ulama madzhab menjadi ketentuan yang harus diikuti oleh kalangan NU, sedangkan sebagai *madzhab manhaji*, ulama NU tidak lagi harus merujuk kepada ketentuan para ulama tersebut, tapi lebih kepada metode-metode yang mereka gunakan dalam melakukan perumusan ketentuan tersebut.[19] Dengan demikian, metode se-

[19] Di sini, moderasi NU tampak dengan jelas. Dalam tradisi NU, perbedaan dalam persoalan-persoalan agama seperti itu dianggap sebagai hal yang biasa. NU secara kelembagaan tidak pernah (atau jarang) melakukan *truth claim*. Meskipun, misalnya, ada sebagian ulama NU yang menganggap pendapat orang lain

macam *istihsân*, *mashlahah mursalah*, atau lainnya yang selama ini masih jarang mendapat apresiasi akan mendapatkan tempatnya yang layak dalam pengembangan pemikiran keagamaan di kalangan warga Nahdhiyin. Melalui pola pengembangan Aswaja sebagai *school of thought* ini ada peluang yang lebih luas bagi NU untuk melakukan kontekstualisasi nilai-nilai Islam ke dalam realitas atau isu-isu aktual yang sedang berkembang saat ini dan masa depan.

Terlepas dari perbedaan itu, fiqh secara substantif memberikan ruang yang sangat lebar bagi masuknya budaya lokal. Dalam fiqh madzhab Syafi'i, misalnya, disebutkan bahwa *al-'âdah muhakkamah* sehingga hukum adat yang berbasis budaya lokal dapat terserap ke dalam hukum Islam. Pola pandang seperti itu menjadikan fiqh sebagai hukum positif masyarakat Indonesia di masa lampau, kemudian menjadi sistem hukum Nasional model Barat yang sekarang ini ditegakkan.[39] Melalui fiqh, dialog nilai-nilai agama dengan kesejarahan umat manusia ditubuhkan secara konkret sehingga agama menemukan *viability* yang tangguh dalam sejarah kehidupan.

---

salah, dan sebagainya, tapi pandangan seperti itu tidak pernah atau jarang diangkat sebagai suara NU secara resmi. Hal ini memungkinkan orang-orang NU untuk menawarkan gagasan-gagasan brilian (bahkan *nyeleneh*), tanpa harus khawatir akan menuai kecaman atau dikeluarkan dari NU secara kelembagaan.

[39] Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, hlm. 155.

Pola keberagamaan semacam itu menemukan signifikansinya dalam *qiyâs* (analogi) sebagai salah satu sumber agama atau sebagai metode untuk melakukan perumusan terhadap norma-norma atau ketentuan keagamaan yang kontekstual dan membumi. Menurut Nasr Abu Zaid, *qiyâs*, bagaimanapun juga, merupakan aktivitas yang sangat tergantung kepada kerja rasional dalam memahami fenomena atau *nash*. Penggunaan *qiyâs* dalam ranah teks-teks agama ini merupakan media yang mengantarkan manusia dengan akalnya untuk mengembangkan penanda teks-teks tersebut agar berkorespondensi dengan waktu dan tempat tertentu dalam kerangka hukum-hukum syari'ah. *Qiyâs* merupakan sebuah upaya untuk melakukan *istinbâth* hukum. Aktivitas ini adalah wahana yang dibebankan pada ta'wil. Penggunaan term *istinbâth* dari pada istilah ta'wil semata-mata karena pengaruh ideologi, padahal dalam realitasnya kedua istilah tersebut merujuk pada satu aktivitas yang sama.[71] *Qiyâs* merupakan sisi lain dari ta'wil dalam mata uang yang sama. Dengan demikian, penggunaan metode (atau bagi sementara orang sebagai sumber hukum) ini dalam NU menjadi salah satu faktor yang ikut mengantarkannya pada dinamika pemikiran yang nyaris tak kenal henti, tapi tetap dalam konsistensi komitmennya dalam bentuk

---

[71] Lihat Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykâliyat al-Qirâ'ah wa Âliyat al-Ta'wil*, Cetakan Keempat, (Beirut: al-Markaz al-Tsâqafi al-'Arabi, 1996), hlm. 203-204.

sebuah pengembangan pemikiran, tilikan, dan kerja keagamaan, dalam arti luas, bersifat kontekstual, yang terkait dengan lokal dan ruang konkret.

Di tangan generasi muda dan kaum intelektual NU, *qiyâs* yang searti ta'wil itu diperluas menjadi metode penafsiran kontemporer dalam bentuk hermeneutika,[22] semiotika, dan sejenisnya. Disiplin-disiplin pendukung seperti ilmu sosial dan huma-

---

[22] Hermeneutika dapat diartikan sebagai teori interpretasi. Menurut Emilio Betti, interpretasi merupakan sarana untuk memahami. Dalam kaitannya dengan itu, interpretasi (yang relatif) objektif akan membantu mengatasi kendala pemahaman, dan memberikan ketepatan kembali dari pikiran objektif yang ada pada subjek lain. Pengetahuan yang relatif objektif mensyaratkan seorang penafsir untuk memasuki hubungan subjek-objek dan pokok bahasan, misalnya teks yang akan ditafsirkan. Untuk melakukan interpretasi objektif dan pemahaman yang adekuat, Betti menekankan empat aspek penting yang bersifat teoritis yang harus ada dalam proses penafsiran. 1) Aspek filologi, yaitu rekonstruksi terhadap koherensi suatu ungkapan dari sisi gramatikal dan logika. Aspek ini bernilai efektif dalam usaha memahami secara permanen simbol-simbol yang sudah pasti; 2) Aspek kritik. Kegiatan ini dihadapkan pada hal-hal yang membutuhkan sikap untuk dipertanyakan, misalnya mengenai *statement* yang tidak logis atau adanya gap dalam sekumpulan argumen yang muncul; 3) Aspek psikologis. Aspek ini diberlakukan ketika penafsir meletakkan dirinya dalam diri pengarang, yaitu ketika memahami dan menciptakan kembali personalitas dan posisi intelektual si pengarang; dan terakhir, 4) Aspek morfologi-teknis. Pendekatan ini ditujukan pada pemahaman isi-arti dari kata yang bersifat mental-objektif dalam hubungannya dengan logika khusus dan prinsip-prinsip yang digunakannya. Pada sisi ini, objek dipandang apa adanya tanpa dikaitkan dengan sifat, atau faktor-faktor eksternal. Lebih jelasnya, lihat Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Methode, Philoshopy, and Critique*, (Lon-

niora mulai banyak dipergunakan mereka sehingga tradisi, dalam beragam bentuknya, yang diwarisi dari generasi-generasi salaf dimaknai, dalam bahasa Abu Zaid, sebagai milik mereka yang diapresiasi bukan mengungkung kebebasan dan gerakan, tapi agar mereka dapat menjelaskan dan merekonstruksi pemahaman, penafsiran, dan signifikansi (realitas) kontemporer.[23] Tradisi dijadikan dasar pengayaan wawasan untuk menemukan kearifan dan nilai-nilai substansial yang diangkat kembali dalam bentuk dan pola yang bisa sama sekali baru, yang disesuaikan dengan tuntutan kondisi dan situasi kehidupan saat ini.

Hasil petualangan itu adalah berkembangnya pemikiran atau kiprah kreatif yang dapat dikatakan sangat "berani" dan terkadang cukup menggugat otoritas. Sebagai contoh, K. Masrur (Cangkringan, Yogya), dengan segala keberaniannya telah memeluk mesra kesenian Jatilan (yang bagi kalangan tokoh yang lain bisa dianggap kesenian yang musyrik), dan menjadikannya sebagai bagian dari budaya pesantren al-Qadir yang dipimpinnya.[24] Melalui Jatilan itu, "dakwah" Islam substantif menyatu dengan budaya

don, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 47 dan 40.

[23] Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykâliyat al-Qirâ'ah*, hlm. 51.

[24] Daya tarik kesenian ini menampakkan diri pada sifatnya yang atraktif dan mendebarkan yang muncul dari peristiwa *ndadi* (trance) yang dipercayai akibat masuknya roh makhluk halus.

setempat sehingga bisa menarik orang-orang dan kelompok yang selama ini jauh dari sentuhan nilai agama masuk ke dalam lingkungan agama tanpa mereka harus meninggalkan budaya dan sebagainya yang selama ini menjadi bagian kehidupan mereka.

Rintisan tokoh muda sejatinya merupakan perluasan makna *qiyâs* yang diberi nuansa sufistik, sebagaimana tokoh pemikir NU lain telah menjadikannya sebagai proses hermeneutik pada kasus yang berbeda sehingga membebaskan agama dari keterkungkungan dan rigiditas. *Qiyâs* sebagai suatu metodologi yang mengintegrasikan antara *'aql* dan *naql* (atau antara nilai eksoteris dan esoteris) hanya merupakan satu contoh aplikasi konkret tentang moderasi yang dianut NU. Melalui *qiyâs* dan sejenisnya, pemikiran dan gagasan dikembangkan terus secara kreatif dalam rangka mengungkap makna-makna transendental dan nilai-nilai universal Islam yang kemudian dituangkan dalam rumusan-rumusan aktual, progresif, dan mencerahkan yang terkait dengan masalah sosio-kultural, ekonomi, dan sejenisnya. Kenyataan membuktikan, banyak rumusan di tataran permukaan yang ditawarkan kalangan NU yang tidak

---

Pada saat ndadi itu, pejatil menusuk perut dengan sebilah pisau, menelan bara api, atau memakan ayam hidup-hidup. Untuk melihat agak rinci tentang kegiatan K. Masrur dengan Jatilannya, lihat "Bila Pesantren Mengelus Jatilan" Liputan Utama dalam Majalah Kebudayaan *Desantara*, (Edisi 01/Tahun I/2001), hlm. 4-14.

memiliki kaitan langsung, bahkan terkadang dianggap berbeda atau dianggap bertentangan dengan simbol-simbol formal agama. Akan tetapi, bila dikaji secara arif dan holistik, gagasan tersebut sebenarnya berpijak secara kokoh pada nilai-nilai substansial agama yang telah mencair sehingga menjadi bagian yang menyatu dengan budaya.

Salah satu kelebihan lain metodologi yang selama ini digunakan NU terletak pada sikapnya (eksplisit atau implisit) dalam melihat hubungan agama dan kehidupan, atau *'aql* dan *naql* sebagai sesuatu yang sama-sama berasal dari Sang Pencipta. Oleh karena itu, kedua unsur itu pada prinsipnya tidak harus dipertentangkan, tapi menggandengkannya secara harmonis sehingga menyatu dalam bentuk budaya yang benar-benar memasyarakat. Hal ini berbeda dari pendekatan kaum reformis yang terkesan memaksakan Islam untuk merubah pola dan bentuk kehidupan secara vertikal serta terkesan melepaskan manusia dari eksistensinya yang utuh.

Tantangan ke Depan

Kreativitas gagasan dan kerja inovatif yang dimunculkan tokoh NU tersebut, khususnya di kalangan pemikir mudanya, menunjukkan bahwa bila diamati secara teliti, NU–seperti diungkap Azra–

tampak "modernis" sedangkan kelompok (seperti) Muhammadiyah malah terlihat tradisionalis.[25] Hal ini dibuktikan dari pengamatan Djohan Effendi yang menemukan bahwa tingkat keterbukaan pergulatan wacana keagamaan kalangan NU jauh lebih intens dari kaum muslim (yang selama ini dianggap) modernis. Kenyataan itu terjadi lantaran di kalangan modernis pemahaman agama sudah dianggap final sebagaimana terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, sedang bagi NU agama harus terus-menerus diinterpretasikan dalam rangka menjawab kebutuhan dunia.[26] Keberagamaan dalam perspektif NU merupakan dinamika yang terus berkembang, di mana normativitas agama selalu berada dalam suasana dialogis dengan kesejarahan konkret umat manusia sehingga melahirkan agama historis yang selalu menyambut kepentingan manusia yang sangat beragam.

Sisi-sisi ini memberikan peluang cukup besar bagi NU untuk mengabdikan diri dan memberikan sumbangsih nyata bagi pengembangan masyarakat Indonesia ke depan dan mengantarkan pada kehidupan yang benar-benar demokratis sebagaimana hal itu menjadi kebutuhan dan modal dasar untuk tercipta-

---

[25] Azyumardi Azra, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*, hlm. 19.

[26] Lihat Hendro Prasetyo dkk., *Islam dan Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*, hlm. 130.

nya keadilan dan kesejahteraan. Untuk melangkah ke depan, NU dihadang dengan persoalan internal yang selama ini belum diselesaikan secara tuntas, sebagaimana pula ia dihadang problem eksternal yang kian mengerikan dari waktu ke waktu.

Salah satu persoalan menantang adalah upaya memperkokoh Islam pribumi sebagai visi NU yang sampai saat ini belum tertangani secara utuh, sistematis, berkesinambungan, dan menjangkau jauh ke masa depan. Realitas menunjukkan bahwa tingkat kehidupan warga Nahdhiyin, terutama yang berada di akar rumput, masih banyak yang terbelakang pada sisi pendidikan, kesehatan, dan ekonomi. Hal ini menampakkan adanya disparitas cukup lebar antara visi NU yang harus dilabuhkan dan kenyataan yang terdapat di lapangan. NU belum sepenuhnya mampu menangkap secara utuh nilai dan kearifan budaya-budaya masyarakat dan meletakkannya secara menyatu dengan nilai substansial Islam yang membebaskan.

Problem lain yang juga menghadang di hadapan NU adalah tarik menarik kepentingan antara politik praktis dan kerja-kerja kultural transformatif yang sejauh ini masih merupakan fenomena yang cukup kuat di kalangan NU. Orientasi politik pragmatis dari kelompok atau orang-orang tertentu di NU menjadikan organisasi ini belum sepenuhnya terlibat secara total dalam perumusan sistematis dan holistik tentang

pengembangan dan pemberdayaan masyarakat dalam arti hakiki. Model pengembangan masyarakat belum menjadi roh yang menjiwai keseluruhan kiprah NU, tapi sekadar rintisan dan tawaran yang dimunculkan orang-orang atau lembaga-lembaga tertentu yang berada di bawah naungan NU.

Terkait persoalan di atas, tawaran-tawaran kreatif atau gagasan-gagasan yang dilontarkan oleh beberapa intelektual NU terkadang masih terbentur tembok-tembok tebal konservatisme yang masih begitu kuat mengungkung sebagian kalangan NU. Dengan demikian, beberapa ide yang dianggap cukup menjanjikan dan memberi ruang luas bagi pengembangan budaya-budaya lokal terkadang tidak mendapat tempat yang semestinya untuk diapresiasi secara lebih memadai. Beberapa kalangan NU dalam menyikapi gagasan seperti itu terkadang terperangkap dalam simplikasi persoalan dan melihatnya secara dikotomis dalam kriteria normatif yang mengedepankan *judgment* benar-salah.

Pendekatan ini menjadi muncul dalam wacana keberagamaan NU ketika penggunaan *qiyâs* menjadi sangat *fiqh oriented* yang sejauh ini masih mendominasi sebagian ulama NU. Padahal jika ditilik secara arif, kerangka pendekatan seperti itu bertolak belakang dengan *al-maqâsid al-syar'iyah* yang sangat humanitarianistik dan meletakkan kesejahteraan manusia dengan

segala keanekaanya sebagai tujuan penubuhan syari'at Islam (dalam pengertiannya yang esensial, bukan formal legalistik). Pola tersebut pada tataran konkret juga bertentangan dengan keberadaan NU yang sejak awal memperjuangkan Islam pribumi dengan teguh sebagai bentuk pengabdiannya menjadikan Islam benar-benar bermakna bagi hidup kesehariaan masyarakat.

Persoalan-persoalan internal yang dihadapi NU tersebut masih diperburuk lagi dengan kondisi-situasi Nasional bahkan global yang sampai derajat tertentu ikut "menyumbangkan" kesulitan dalam mewujudkan visi yang menjadi anutan NU. Menguatnya Islam ekstrim (Islam fundamentalis, Islam politik, atau apalah namanya) dengan klaim kebenaran sepihak yang bertolak dari pandangan mereka tentang universalisme Islam, cepat atau lambat, pasti akan memberangus keberadaan Islam lokal yang selama ini diperjuangkan NU. Pengingkaran mereka terhadap pluralitas kehidupan telah mengantarkan kelompok garis keras itu ke dalam pandangan yang memosisikan budaya-budaya yang bertebaran di jagad raya ini, termasuk di seluruh pelosok tanah air, sebagai yang heterodoks yang harus dilenyapkan dengan berbagai cara, mulai dari yang bersifat persuasif sampai penggunaan kekerasan. Dalam realitasnya, kelompok Islam ini lebih sering menggunakan kekerasan dalam menyelesaikan persoalan yang dihadapinya.

Persoalan kian jadi runyam karena keterpakuan Islam garis keras dalam simbol-simbol agama. Keberagamaan yang rigid ini mengantarkan mereka untuk menilai otentifikasi keislaman dari *angle* simbol dan legal yang bersifat permukaan. Pancasila, karena tidak mengusung secara tegas simbolsimbol Islam, diupayakan, melalui cara yang sangat beragam, untuk dipinggirkan dari kehidupan bangsa Indonesia. Bersamaan dengan itu, mereka pun menyerukan urgensi pemberlakuan syari'at Islam yang sejauh ini diletakkan dalam konstruk yang bersifat penampakan lahiriah yang belum menyentuh nilai-nilai keberagamaan yang hakiki. Keberlangsungan dan meluasnya fenomena semacam itu akan membuat langkah dan kerja rintisan yang telah dilakukan NU menjadi mentah kembali. Sebagai misal, pandangan NU tentang bentuk negara RI yang ada sekarang sebagai bentuk final akan mendapat tantangan dan gugatan terus menerus dari kelompok Islam garis geras. Pada gilirannya hal itu hanya akan mengantarkan negeri ini pada kesibukan luar biasa dalam menyelesaikan persoalan yang bersifat makro, dan menelantarkan problem umat dan masyarakat yang bersifat mikro.

Catatan Akhir: Signifikansi Reformulasi Aswaja

Kenyataan semacam itu merupakan persoalan yang perlu dijadikan pekerjaan rumah bagi NU. Organisasi keagamaan terbesar di Indonesia ini perlu menyikapi semua persoalan yang melilit bangsa, mengkajinya secara kritis, dan mencarikan solusi yang benar-benar holistik dan sistematis dalam kerangka nilai-nilai yang telah menjadi prinsip dan anutannya. Hal ini menuntut NU untuk melihat lagi dasar-dasar keberagamaannya, memaknainya kembali secara kreatif dan penuh tanggung jawab sesuai konteks kekinian.

Salah satu hal yang perlu dilakukan dalam konteks itu adalah reformulasi Aswaja yang telah menjadi darah daging organisasi. Urgensi perumusan ulang Aswaja terkait dengan realitas yang berkembang sejak paruh kedua abad kedua puluh dan terus berlangsung sampai saat ini yang menunjukkan adanya perubahan kehidupan dalam berbagai dimensinya yang berjalan begitu intens. Jika kita harus jujur, ada kecenderungan metodologi yang dijadikan sandaran NU tersebut telah melampaui batas-batas aliran atau madzhab yang dianut para ulama senior. Sebagai catatan, meskipun mereka telah melakukan *passing over*, mereka tetap berada dalam kerangka nilai-nilai Aswaja yang dianut kalangan NU, seperti *tawassuth*, *tawazun*, dan *tasamuh*.

Mereka, para pemikir muda itu, tetap berpegang teguh kepada nilai-nilai dasar organisasi.

Fenomena di atas memunculkan beberapa pertanyaan mendasar yang terkait dengan keberadaan Aswaja sebagai *madzhab aqwâli* atau *manhaji*. Berdasarkan fenomena yang berkembang dalam kurun terakhir itu, dan aspek metodologi epistemologis yang digunakan kalangan pemikir muda NU, perumusan terdahulu yang pada awalnya Aswaja sebagai *madzhab aqwâli* dan kemudian dimaknai lagi sebagai *madzhab manhaji* ternyata sudah kurang memadai lagi untuk dijadikan dasar metodologis dalam konteks kekinian. Oleh karena itu, kompleksitas problem yang kini dihadapi bangsa, pada satu sisi, dan kecenderungan kalangan intelektual NU menggunakan pendekatan analisis kontemporer, pada sisi lain, meniscayakan bahwa perumusan ulang atas Aswaja yang dikaitkan dengan penggunaan ilmu-ilmu sosial atau humaniora, serta kearifan budaya lokal merupakan hal yang tidak dapat dihindari dalam rangka menjawab tantangan dan kompleksitas permasalahan.

Tawaran ini bukan berarti akan mengabaikan keberadaan Aswaja sebagai prinsip dasar. Justru satu hal yang mesti dilakukan adalah penguatan Aswaja dalam seluruh tubuh dan jejaringan NU dan sekaligus menjadikannya *viable* dalam rangka menggeluti berbagai persoalan bangsa dan umat manusia saat ini dan ke

depan. Dalam kerangka itu, Aswaja perlu disikapi dan dipahami bukan sebagai *madzhab aqwali* atau *manhaji*, tapi lebih sebagai suatu sistem nilai dengan nilai-nilai dasar seperti moderasi, keseimbangan, dan sebagainya yang telah menjadi karakteristik NU sepanjang sejarahnya. Reformulasi ini mengandaikan pengembalian agama, meminjam penjelasan Arkoun, dari wacana pengajaran yang *unthoght* yang legal dan dikotomis menjadi *prophetic discourse* yang terbuka yang terkait situasi dan kondisi manusia, seperti keberadaan, cinta kasih, hidup, dan mati.[77] Sebagai diskursus kenabian, agama akan bersifat humanistik, transformatif, dan historis.

Pada gilirannya, reformulasi Aswaja perlu disertai pembentukan episteme yang menggambarkan secara kokoh dan utuh pandangan dan komitmen warga Nahdhiyin tentang keberadaan Aswaja sebagai sistem nilai. Konsep Aswaja seperti ini memberikan peluang besar bagi pengembangan kreativitas intelektual dan praksis sehingga NU mampu melihat, menyikapi, dan memberikan sebuah solusi atas problem bangsa dan perubahannya. Pada saat yang sama, model ini tetap memiliki benang merah yang kuat dengan kesejarahan Islam sendiri, dan dengan historitas dan keyakinan warga Nahdhiyin.

---

[77] Lihat Muhammad Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, (London: Saqi Books, 2002), hlm. hlm. 171-172.

Berdasarkan reformulasi tersebut, NU diharapkan meneguhkan visi dan misi yang dianutnya yang perlu diletakkan dalam konteks yang menyejarah. Persoalan *civil society* yang hingga saat ini masih terkesan mengambang perlu diletakkan dalam bingkai kajian strategis yang melibatkan semua aspek latar belakang dan kehidupan bangsa sehingga nantinya diharapkan akan muncul konsep *civil society* yang mampu menggambarkan kenyataan yang dihadapi Indonesia dan sekaligus bersifat aplikatif, mampu memberdayakan masyarakat tanpa harus kehilangan identitas dan jati dirinya.

Pada saat bersamaan, NU dengan Aswajanya, diharapkan dapat merubah citra negatif Islam yang sering diidentikkan dengan tindak kekerasan, tindakan anarkis, atau terorisme. NU harus bisa menunjukkan bahwa Islam Indonesia bukan Islam seperti di negara lain. Islam Indonesia terbentuk dari dialog panjang antara nilai-nilai agama yang universal dan lokalitas keindonesiaan itu sendiri. Meskipun demikian, Islam Indonesia tidak pernah mengalami keterputusan dengan sejarah Islam masa lalu, termasuk dengan sejarah pembentukan Islam itu sendiri. Dengan demikian, Islam Indonesia dapat dipertanggungjawabkan baik secara teologis maupun historis. Melalui Aswaja itu pula, organisasi yang didirikan pada 1926 ini dapat membuktikan bahwa, meminjam ungkapan Rahman,

ada perbedaan distingtif sekaligus saling berkaitan antara Islam sebagai normatif dan Islam sebagai sejarah.[28] Sebagai aspek normatif, Islam, sebagaimana telah dilakukan penelusuran oleh tokoh-tokoh NU dan para tokoh lain, tidak pernah memberikan apresiasi atas penggunaan cara-cara kekerasan dan atau sejenisnya. Kekerasan yang terus berlangsung saat ini merupakan Islam sejarah, yang bukan karakteristik Islam Indonesia. Lebih dari itu, sebagai bagian dari sejarah, kekerasan dan tindakan serupa bukan hanya dilakukan umat Islam saja, tapi juga bisa didapati pada penganut agama-agama lain.

Kiprah sosial keberagamaan dan politik transformatif, seperti dipaparkan sebelum ini, merupakan kerja besar yang tentunya tidak dapat dilakukan NU secara sendirian. Kerja sama NU dengan organisasi atau kelompok lain, atau dengan seluruh komponen bangsa perlu dijadikan bagian yang tak terpisahkan dari agenda organisasi. Muhammadiyah, dan Islam garis keras misalnya, perlu dilirik untuk digandeng sebagai bentuk nyata dari keberagamaan NU moderat, yang pada prinsipnya telah melahirkan pluralisme keberagamaan NU. Keberbedaan NU dengan Muhammadiyah sebagai kelompok revivalis dengan paradig-

---

[28] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 141.

manya yang meletakkan Islam sebagai sesuatu yang telah final, atau dengan Islam radikal dengan *truth claim*-nya tidak harus membuat NU bersifat antipati, tapi justru harus mampu mendorongnya menyikapi perbedaan itu sebagai realitas. Akan tetapi, untuk menghilangkan rigiditas, atau bahkan *truth claim* yang bisa menghambat kerja sama, suatu dialog dialogis[29] perlu dijadikan landasan mutlak. Dialog model ini akan meletakkan masing-masing pihak sebagai subjek yang eksistensinya tidak boleh direduksi sehingga perbedaan yang ada dalam berbagai dimensinya (tapi bukan karena sekadar ingin "tampil beda") perlu dihormati dan dijadikan pengayaan wawasan dalam mengembangkan kerja sama membangun bangsa yang, dalam kenyataannya, juga terdiri dari masyarakat yang sangat

[29] Raimundo Panikkar menyatakan, dialog yang benar-benar dialogis adalah "*opening the logos*", yaitu pencapaian (pemahaman) atas wilayah pengalaman manusia lain yang hanya menjadi mungkin melalui keyakinan bahwa *the other as the other*, dan bukan didasarkan pada apa yang kita pahami terhadap perkataan/kehendak orang lain itu. Dalam dialog yang dialogis kita membuka diri kepada orang lain sedemikian rupa sehingga orang lain tersebut dapat menemukan mitos-mitos atau asumsi yang kita miliki; dan demikian pula sebaliknya yang harus dilakukan orang lain terhadap kita. Dialog yang otentik ini terletak bukan pada apa yang kita katakan (inginkan), atau apa yang mereka sampaikan, tapi pada hakikat sesuatu yang membuat dialog itu sendiri dilaksanakan. Untuk jelasnya, lihat Raimundo Panikkar, "Philosophical Pluralism and the Plurality of Religion" dalam Thomas Dean (ed.), *Religious Pluralism and Truth Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*, (Albany: State University of New York Press, 1995), hlm. 41.

plural. Muhammadiyah mendapat penekanan tersendiri untuk diajak kerjasama melakukan transformasi kehidupan bangsa karena dua organisasi ini sama-sama memiliki "umat" banyak yang masing-masing tidak dapat dinafikan keberadaannya. Selain itu, NU perlu terus mengembangkan kerjasama lebih intens dengan umat-umat dari agama lain sehingga watak NU yang pluralis dan domestik memiliki signifikansi yang cukup besar dalam mengembangkan dan memperkokoh persatuan bangsa.

Masa depan bangsa ini masih sangat panjang. Di sana berbagai kemungkinan dari yang terbaik sampai terburuk masih terbuka lebar untuk muncul ke permukaan. NU, dengan Aswaja yang dikemas dalam Islam pribuminya, memiliki potensi cukup besar untuk berkiprah memasuki wilayah itu serta mengisi masa tersebut dengan tawaran-tawaran kreatif dan progresif berdasar atas kebutuhan riil masyarakat. Semua itu tergantung pada warga Nahdhiyin dalam menyikapi "Islam" sebagai proses yang hidup dalam sejarah. Kita menunggu sejauh mana komitmen itu dilabuhkan dalam sikap dan tindakan konkret.©

NU DAN POLITIK: Memperkokoh Gerakan Kerakyatan yang Kritis

NU adalah bagian tak terpisahkan dari pesantren. Sebagai bagian dari pesantren, ia telah tumbuh dan berkembang dari dan untuk masyarakat. Semua kiprah yang dikembangkan diorientasikan pada kepentingan rakyat dan seluruh masyarakat dalam kerangka nilai-nilai Islam. Realitas menunjukkan, masyarakat yang dari waktu ke waktu selalu berada dalam keterbelakangan dan terabaikan dalam berbagai dimensi kehidupan, bahkan mengalami penindasan, adalah mereka yang berada di daerah-daerah pedesaan. Kenyataan itu, pada gilirannya, mengantarkan NU untuk menjadikan mereka sebagai salah satu subjek perhatian utama organisasi.

Sebagai bagian dari pesantren dan sebagai gerakan yang bernuansa kerakyatan, NU (terutama pada masa-masa awal berdirinya) memiliki karakteristik kemandirian, keikhlasan, dan sejenisnya. Ciri khas ini sangat lekat menjadi roh sekaligus semangat perjuangan NU. Keberpegangannya pada nilai-nilai ini menjadikan

NU sebagai agen gerakan *civil society* dalam pengertiannya yang hakiki.

Dalam perspektif lebih luas, paradigma gerakan NU selama ini berkisar pada tiga hal yang saling berkaitan: nasionalisme kebangsaan, pengembangan ekonomi rakyat berbasis pedesaan, dan kebangkitan pemikiran intelektual ("tradisional" dan transformatif). Tiga hal ini bisa dilacak dari pendirian Nahdhatul Wathan, Nahdhatul Tujjar, dan Tashwirul Afkar[1] yang lahir menjelang dan terus membayang-bayangi proses pendirian NU.

NU dalam Sejarah: Sebuah Refleksi

Paradigma gerakan kerakyatan NU dirumuskan secara jelas dalam Statuen Perkoempoelan Nahdlatoel Oelama yang diakte-notariskan pada 1930.[2] Ber-

---

[1] Lihat Laode Ida, "NU Era Reformasi dan Pasca Gus Dur: Problem Khittah dan Nasib Gerakan Sosial" Jurnal *Tashwirul Afkar*, (Edisi No. 6 Tahun 1999), hlm. 5.

[2] Dalam Anggaran Dasar disebutkan: Fatsal 3. Oentoek mentjapai maksoed perkoempoelan ini maka diadakan ichtiar: a...., b...., c...., d...., e. Memperhatikan hal-hal jang berhoeboengan dengan masjid2, langgar2, dan pondok2, begitoe djoega dengan hal-ahwalnya anak-anak jatim dan orang-orang jang fakir-miskin. f. Mendirikan badan-badan oentoek memadjoekan oeroesan pertanian, perniagaan dan peroesahaan, jang tiada dilarang oleh Sjara' Agama Islam. Dikutip dari Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Cetakan I, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm.42.

dasarkan Anggaran Dasar ini, pendidikan, dan sosial ekonomi yang akan dikembangkan NU sepenuhnya dipijakkan dan ditujukan pada pemberdayaan rakyat. Dalam Qanun Asasi ini soal politik tidak disinggung secara tegas. Akan tetapi, dari ungkapan bernuansa politis yang digunakan para tokoh dan komunitas yang nantinya mendirikan NU, semisal Nahdhatul Wathan dan Syubbanul Wathan dapat dikatakan bahwa NU memiliki komitmen cukup kuat untuk mengembangkan nasionalisme kebangsaan yang berpijak pada politik kerakyatan.

Hal ini, sampai derajat tertentu, dapat dimaklumi. Kondisi objektif pada saat-saat penetapan Anggaran Dasar memang tidak memungkinkan menyebutkan secara eksplisit politik nasionalisme kerakyatan yang dianut NU. Kenyataan ini menjadi kekuatan sekaligus kelemahan bagi pengembangan politik organisasi. Hal itu jadi kekuatan karena NU bebas mengaktualisasikan nilai-nilai politiknya selama gerakannya sesuai visi, misi, dan tujuan yang melatarbelakangi pendirian NU. Akan tetapi, pada saat yang sama, ketidakjelasan itu membuat NU relatif mudah terperangkap ke dalam aktivitas yang secara substansial dapat menghambat proses transformasi sosial yang jadi misi utamanya.

Keterlibatannya dalam politik praktis dari tahun 1953 hingga 1971, bahkan sampai 1983, menunjukkan secara telanjang akan kelemahan NU di dalam

menafsirkan tradisi, termasuk nilai-nilai politik yang dianut, yang pada gilirannya menohok secara telak keberadaan NU sebagai gerakan kerakyatan. Pada masa awal menjadi partai, jam'iyah ini mengalami kesulitan, (lebih tepatnya sedikit sekali perhatian yang diberikan) untuk melakukan perumusan program secara rinci, dan NU mengalami ketidakpastian dalam hal-hal yang menyangkut kebijakan dan taktik.[3] Demikian pula, meskipun pada Pemilu 1955 memperoleh suara cukup signifikan dan berada pada urutan ketiga dan termasuk empat besar, NU dan warga Nahdhiyin telah memikul kerugian cukup besar. Realitas menunjukkan, pada masa-masa itu NU tidak memiliki kepekaaan lagi untuk memperhatikan kerja-kerja bersifat kultural dan sosial keagamaan yang selama periode awal menjadi komitmen dan garapannya. Contoh konkret, devisi Dakwah NU yang bertanggung jawab atas penyebaran ajaran Islam kekurangan staf dan pimpinan sehingga kegiatannya dilaksanakan asal-asalan. Seiring dengan itu, *Mabarrat* yang bertugas mengorganisasikan berbagai aktivitas sosial dan ritual keagamaan kekurangan dana dan karyawan sehingga tidak aktif selama hampir sepanjang periode Demokrasi Terpimpin.[4]

Kondisi kelabu itu masih diperparah lagi dengan stigma yang dialamatkan ke NU dan warga Nahdhiyin.

---

[3] Greg Fealy, *Ijtihad Politik NU: Sejarah NU 1952-1967*, Cetakan I, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 154.

[4] *Ibid*., hlm. 310.

Dengan stigma itu, ada orang NU yang takut atau malu menyebut dirinya warga Nahdhiyin. Dalam kondisi demikian, adanya tuntutan pada masa Orde Baru agar NU kembali kepada jati dirinya yang asal merupakan hal yang sangat wajar.

Tuntutan atau keinginan itu menemukan titik labuhnya pada Munas Situbondo 1983. Pada Munas tersebut, yang diperkuat oleh Muktamar Situbondo setahun berikutnya, organisasi yang berdiri pada 1926 itu menyatakan dengan tegas akan penarikan diri dari politik praktis. Melalui keputusan kembali ke Khittah 1926, NU memulai babakan yang cukup menentukan dalam merajut kembali benang merah yang selama itu sudah nyaris terputus.

Kemestian Kembali ke Khittah 1926

Memodifikasi judul tulisan Daniel Dhakidae,[5] kembalinya NU ke Khittah menunjukkan secara jelas langkah non-politik dari politik NU. Artinya, Khittah 1926 merupakan strategi NU yang ingin memisahkan diri dari jerat politik kekuasaan yang bersifat praktis dan pragmatis dalam rangka pengembangan politik keagamaan tranformatif yang berorientasi kerakyatan-kebangsaan dan kenegaraan.

[5] Lihat Daniel Dhakidae, "Langkah non Politik dari Politik NU" dalam Eliyasa KH Dharwis (ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, Cetakan I, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm.125 ff.

Sejak memasuki periode Khittah, jam'iyah yang sering disebut tradisionalis dengan konotasi negatif itu memperlihatkan geliat gerakan yang memesonakan. Wacana dan praksis pencerahan seputar keagamaan, sosial, ekonomi, maupun politik bergulir dengan tingkat intensitas cukup signifikan. Sebagai contoh, pemaknaan *madzhab* sebagai *madzhab manhaji*, serta pengembangan metodologi kajian secara lebih holistik dengan rujukan kepada epistemologi Arab-Islam kontemporer dan intelektuali tas Barat, menjadikan diskursus keagamaan yang dikembangkan organisasi lebih kontekstual, membumi, bahkan sarat dengan keberpihakannya kepada rakyat dan masyarakat luas. Seiring dengan itu, kerja-kerja rintisan yang bersifat sosial dan intelektual yang dimotori oleh pesantren, juga anak-anak mudanya, mengantarkan NU ke posisi garis depan dalam pengembangan wawasan dan kesadaran kritis, pemberdayaan masyarakat luas, serta penguatan rakyat.

Secara prinsip, Khittah 1926 memberikan lahan cukup luas bagi tumbuhnya kelompok progresif. Menurut Esack, muslim progresif ini merupakan kelompok yang punya komitmen yang berasal dan dibentuk oleh pemahaman mereka atas Islam dan sumbernya untuk melakukan transformasi masyarakat dari ketidakadilan yang menjadikan rakyat sebagi objek eksploitasi, baik yang dilakukan pemerintah, institusi

sosial-ekonomi, maupun akibat hubungan yang tidak setara. Melalui upaya itu, rakyat harus menjadi "subjek sejarah" yang membentuk dan menentukan nasib sendiri.[6] Dalam NU, progresivitas ini dapat dilacak dari tiga arah gerakan yang mewarnai NU sejak Khittah hingga saat ini. *Pertama*, gerakan inklusivitas yang menjunjung tinggi realitas dan nilai-nilai keragaman. *Kedua*, gerakan pencerahan dan pemberdayaan melalui pengembangan wawasan dan pengembangan metodologi alternatif, serta pembebasan pengelola NU dari politisi praktis. *Ketiga*, gerakan pembebasan dan demokrasi melalui pengembangan dan pengembalian NU sebagai *jam`iyah-dīniyah-ijtimā'iyah* yang bergerak untuk pencerdasan (dan penguatan) warga melalui pendekatan kultural.[7]

Dalam kenyataannya, wacana dan kerja rintisan yang dilakukan NU tidak selamanya berjalan mulus. Persoalan internal dan eksternal sering menggelayuti proses tranformasi tersebut yang berakibat selain pada adanya kesenjangan dalam berbagai dimensinya di tubuh NU, juga pada kurang sistematis dan efektifnya program yang sedang dan akan dijalankan.

---

[6] Lihat Farid Esack, "In Search of Progressive Islam Beyond 9/11" dalam Omid Safi (ed.) *Progressive Muslim on Justice, Gender, and Pluralism*, (Oxford: Oneworld,2003), hlm. 80.

[7] Lihat Laode Ida, "Gerakan Sosial Kelompok NU Progresif" dalam Jurnal Sosiologi Labsosio Fisip UI *Mayarakat*, (No. 12 Tahun 2003), hlm. 90-93.

Persoalan Kekinian NU

Problem internal yang tengah dihadapi NU, salah satunya terletak pada adanya sebagian tokohnya yang kurang memiliki komitmen (kurang memahami?) nilai-nilai Aswaja. Nilai *tawassuth*, *tawâzun*, dan *tasâmuh* sebagai nilai-nilai dasar kadangkala diabaikan dalam menyikapi seluk beluk realitas kontemporer. Sebagai dampak dari itu, banyak ide, gagasan, dan program kreatif yang senyatanya sangat ortodoks harus terpental dari agenda atau berjalan sangat jauh dari rencana semula karena adanya penolakan dari sebagian orang yang menganggap dirinya paling memiliki otoritas dalam hal itu.

Kenyataan itu kait berkelindan dengan maraknya gagasan dari kalangan NU yang tidak selamanya dapat dipahami secara utuh oleh warga NU yang lain. Hal ini memicu terjadinya faksi-faksi dalam tubuh NU dan munculnya kesenjangan persepsi di antara mereka dalam memaknai Khittah dan menyikapi persoalan.

Persoalan itu ditambah lagi dengan masih kuatnya, mengutip Dhakidae, *passions politique*[8] yang

---

[8] Konsep yang berasal dari Benda ini bisa diturunkan ke dalam dua bentuk utama. *Pertama*, keinginan suatu kelompok (atau orang, aa) untuk menguasai atau mempertahankan keuntungan yang bersifat material seperti wilayah, kekuasaan politik, serta keuntungan-keuntungan lain yang mengiringinya. *Kedua*, keinginan kelompok (atau orang) untuk menjadi sadar akan dirinya se-

diwujudkan ke dalam bentuk ambisi politik dengan orientasi yang sarat kekuasaan pada sebagian elit NU. Menguatnya politik kekuasaan ini telah mengantarkan mereka untuk menjadikan NU dan warga Nahdhiyin sebagai alat atau objek untuk memperoleh kekuasaan, jabatan, dan sejenisnya. Nyaris jadi fenomena umum, sebagian pengurus dan elit NU di berbagai tingkatan-nya telah menjadikan organisasi, sengaja atau tidak, sebagai semacam batu loncatan untuk masuk ke dalam jejaring politik praktis dan kekuasaan yang penuh berbagai fasilitas.

Sejak kembali ke Khittah 1926, NU memang tidak sepenuhnya bebas dari para politisi praktis. Tetapi peluang itu tidak terbuka lebar seperti pada era reformasi. Datangnya era reformasi, selain membawa berkah pembebasan bagi rakyat, juga membawa problem tersendiri, khususnya bagi NU. Euforia reformasi mengobarkan kembali "semangat" politik kekuasaan pada sebagian tokoh NU yang selama era Orde Baru tak punya bahan bakar yang cukup untuk menyulutnya.

Dalam kondisi semacam itu, mereka mencoba menafsirkan Khittah secara "kreatif," tapi dipangkas dari nilai-nilai dan kondisi yang melatarbelakanginya. Mereka coba menafsirkannya dalam bayang-bayang

---

bagai individu yang berbeda dari orang lain. Lihat Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*, Cetakan I, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2003), hlm. 36.

politik kekuasaan. Akibatnya, sebuah realitas telanjang berdiri di hadapan bangsa, yang menjelaskan seutuhnya tentang krisis yang membelit NU. Siapa pun tentunya tidak dapat mengabaikan apalagi menyembunyikan krisis tersebut. Persoalan tersebut harus dihadapi dan dicari penyelesaiannya secara sistematis, berjangkauan jauh ke depan, serta mencerahkan NU, warga, dan rakyat secara keseluruhan.

Penguatan Gerakan Kerakyatan

Menyikapi krisis yang selama ini dihadapi NU, Aswaja sebagai paradigma dasar yang dianut NU perlu dirumuskan secara lebih elaboratif dan kontesktual. Paham ini hendaknya menjadi landasan bagi setiap gagasan, langkah, dan kebijakan NU ke depan.

Sejalan dengan itu, Khittah sebagai prinsip dalam menegakkan Aswaja, selain harus selalu berada dalam bingkai nilai-nilai Aswaja, konsep ini perlu dijabarkan secara lebih rinci berdasarkan nilai-nilai dan latar belakang Khittah. Hal ini perlu dilakukan agar tidak terjadi penafsiran serampangan. Dengan demikian, nilai Khittah dapat dilabuhkan sesuai tujuan. Sebagai misal, konsep *Khaira Ummah* dengan dasar-dasarnya, sebagaimana dirumuskan KH. Mahfudz Siddiq, yang bersifat sosial ekonomi dengan tujuan untuk membangun kemampuan swadaya umat Islam melalui

usaha bersama[9] perlu diterjemahkan secara operasional ke dalam kehidupan konkret. Demikian pula terma *syûrâ* yang diproyeksikan sebagai manifestasi kekuasaan rakyat melalui permusyawaratan yang didasarkan pada suara rakyat sendiri[10] hendaknya mendapatkan perhatian serius melalui pengembangan rumusan, strategi, dan pendekatan yang muncul dari bawah sendiri. Melalui serangkaian upaya semacam itu, etika politik Islam yang merujuk kepada *al-ihsân* dan *al-'amal al-shâlih*, atau dalam istilah lain, *al-mashlahah al-'âmmah*,[11] diharapkan dapat diwujudkan ke dalam kehidupan masyarakat.

Demi memperkokoh komitmen dan melabuhkannya ke dalam wilayah praksis, kelompok-kelompok kajian dan gerakan sosial yang dibidani serta ditumbuhkembangkan orang-orang NU atau berada dalam jaringan NU–semisal LKiS, Syarikat, P3M, dan Lakpesdam–perlu memperluas dan melakukan inten-

---

[9] Lihat Greg Fealy, *Ijtihad Politik NU: Sejarah NU 1952-1967*, Cetakan I, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 88.

[10] Lihat Endang Turmudi (ed.), *Nahdlatul Ulama, Ideology Politics and the Formation of Khaira Ummah*, (Jakarta: PP LP Ma'arif NU, 2004), 58.

[11] *Al-ihsân* adalah (wacana dan) praksis yang baik yang dapat merealisasikan kenyamanan (kehidupan, aa) sesuai (kebutuhan) jiwa dan fisik umat manusia. Sedangkan *al-'amal al-shalih* adalah segala sesuatu yang bermanfaat bagi manusia. Lihat Muhammad Abied al-Jabiri, *Naqd al-'Aql al-Arab (4): al-'Aql al-Akhlâqi al-'Arabi: Dirâsah Tahliliyah Naqdiyah li Nazhm al-Qiyam fi al-Tsaqâfah al-'Arabiyah*, Cetakan Pertama (al-Dar al-Baidha': Dar al-Nasyr al-Maghribiyah, 2001), hlm. 630.

sifikasi jaringan serta komunikasi dialogis secara vertikal dan horizontal. Melalui jaringan ini, program-program penguatan masyarakat yang sesuai dengan kebutuhan lokal diharapkan dapat tersebar merata dan menjadi agenda berkesinambungan di berbagai daerah. Melalui komunikasi dialogis, kesenjangan dalam menyikapi gagasan dan dalam memahami perbedaan yang selama ini masih terjadi tidak akan mencuat menjadi konflik terbuka yang merugikan NU dan warganya. Semua itu perlu disertai upaya penyegaran gagasan dari waktu ke waktu sehingga NU akan berada dalam dinamika sesuai perkembangan kebutuhan dan kepentingan masyarakat.

Di atas semua itu, ketegasan NU untuk tidak masuk ke dunia politik kekuasaan merupakan hal yang tidak dapat ditawar-tawar kembali. Sebab politik kekuasaan akan menggerus politik kerakyatan yang selama ini bersemai kokoh dalam kehidupan masyarakat. Politik kekuasaan bakal menjadikan rakyat, terutama warga NU, kehilangan kemandirian, kreativitas, dan kewiraswastaan mereka. Mereka akan menjadi rakyat atau warga negara yang manja yang selalu tergantung kepada pihak lain, sehingga potensi dan kemampuan mereka akan memudar, dan kemudian hilang. Pada gilirannya, mereka kehilangan posisi tawar *vis-à-vis* negara yang akan membuat mereka dipaksa selalu menyetujui, suka atau tidak, segala kebijakan penguasa.©

MEMBANGUN ETIKA SOSIAL DARI PESANTREN:
Akhlak Sosial sebagai Dasar Membangun Masyarakat Berkeadaban*

Fenomena yang berkembang selama sepuluh tahun terakhir ini menampakkan *civility* sebagai bagian dari masyarakat yang berbudaya mengalami pemudaran dari bangsa Indonesia. Amuk massa, kerusuhan, pertentangan sosial, serta konflik vertikal dan horizontal dari waktu ke waktu terus terjadi di berbagai tempat. Bahkan ada kecenderungan vahwa kejadian semacam itu mengalami eskalasi yang cukup mengerikan.

Ironisnya, tragedi-tragedi kemanusian itu justru terjadi di daerah tapal kuda atau daerah lain yang dianggap sebagai basis masyarakat Islam yang cukup kuat. Dalam dunia Internasional hal itu merupakan fenomena yang juga menimpa umat Islam. Jika kita mau jujur, maraknya terorisme nyaris selalu melibatkan

---

* Disampaikan dalam Halaqah Pengembangan Materi dan Metodologi Akhlak Sosial, PP Putri Ummul Quro – PP Nasy'atul Muta'allimin – KKK tanggal 8 September 2003 di Pamekasan.

kelompok-kelompok tertentu umat Islam. Islam sejarah (baca: Islam sebagai anutan umat) menampakkan wajah sangat buram, bahkan angker. Ia bertolak belakang dengan Islam normatif yang secara total mengajarkan tentang nilai-nilai dan moralitas yang sangat luhur.

Hal ini menunjukkan bahwa umat Islam secara umum, dan muslim Indonesia, secara khusus, sampai derajat tertentu, belum mampu mengaktualisasikan misi itu dalam realitas konkret. Mereka belum dapat menerjemahkan secara kreatif dan bertanggung jawab nilai-nilai luhur Islam, khususnya yang berkaitan dengan aspek sosial yang sejatinya mencerahkan kehidupan dalam segala ruang dan waktu ke dalam kehidupan, terutama pada masa kontemporer ini.

Berdasarkan kenyataan itu, lembaga-lembaga keislaman memiliki tanggung jawab besar untuk menelisik persoalan tersebut dan berupaya mencari jalan keluar yang dapat memberikan sumbangan bagi terciptanya kehidupan yang lebih baik pada masa-masa mendatang. Institusi keislaman harus mereformulasi keberadaan Islam sebagai agama sosial yang bertujuan bagi terciptanya suatu komunitas atau masyarakat yang berkeadaban dalam berbagai dimensinya. Dalam konteks Indonesia, pesantren sebagai institusi keislaman dan lembaga pendidikan Islam yang *genuine* Indonesia menjadi tidak terelakkan untuk terlibat secara total dalam persoalan tersebut. Lembaga ini dituntut untuk

meletakkan nilai-nilai Islam yang holistik–individual dan sosial, serta vertikal dan horizontal–ke dalam kenyataan kehidupan.

Pesantren dan Nilai-Nilai yang Dianutnya

Berbicara tentang pengembangan nilai dan ajaran Islam dalam masyarakat Indonesia, maka pelibatan pesantren menjadi suatu keniscayaan yang sama sekali tidak dapat diabaikan. Kemestian itu berujung pada satu kenyataan, pada satu sisi, pesantren merupakan lembaga Islam yang berwatak pribumi sehingga pengembangan nilai-nilai Islam melalui institusi ini memiliki peluang lebih besar untuk dapat diterima oleh masyarakat luas. Di sisi lain, pesantren sejak awal kemunculannya memang tidak dapat dilepaskan dari masyarakat. Lembaga ini tumbuh dan berkembang dari dan untuk masyarakat. Pesantren didirikan berdasarkan hasrat yang kuat untuk melakukan transformasi sosial bagi (masyarakat) daerah sekitarnya.[1] Ia hadir untuk mengabdikan dirinya mengembangkan dakwah Islam dalam pengertian luas, mengembangkan masyarakat sesuai nilai-nilai keagamaan, serta pada saat yang sama masyarakat memberikan dukungannya atas kiprah yang dilakukan pesantren.

---

[1] Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Cetakan I, (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 152.

Untuk mengemban misi yang diembannya itu, pesantren berpijak pada paradigma dasar bahwa seluruh kehidupan ini dipandang sebagai ibadah. Dalam pengertian, kehidupan duniawi disubordinasikan dalam rangkuman nilai-nilai ilahi yang telah mereka peluk sebagai sumber nilai tertinggi.[2] Melalui paradigma yang dianutnya itu, pesantren memiliki pandangan bahwa ibadah dalam perspektif Islam meliputi ibadah murni dalam bentuk ritual formalistik dan ibadah sosial yang dapat dilacak pada semua perbuatan umat Islam yang bernilai baik, dan memiliki dampak maslahat bagi pelaku dan manusia yang lain.

Pandangan dasar itu selanjutnya mengantarkan pesantren pada upaya penggalian dan pengembangan nilai-nilai moralitas yang sejalan dengan pandangan dasar itu. Sebagai konsekuensi dari kehidupan yang serba ibadah, pesantren sangat menekankan kepada keikhlasan; semua kiprah pesantren semata-mata ditujukan untuk pencapaian kerelaan Allah semata. Hal ini mencerminkan kenyataan bahwa pesantren lebih mengutamakan prestasi ketimbang prestise, dan mementingkan proses yang benar dan berkelanjutan daripada sekadar hasil yang bersifat formalitas.

---

[2] Lihat Bachtiar Effendi, "Nilai Kaum Santri" dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren*, Cetakan Pertama, (Jakarta: P3M, 1985), hlm. 49.

Sejalan dengan itu, lembaga pesantren (terutama pada masa lalu) sarat dengan nilai-nilai moral yang merepresentasikan kezuhudan, wara', tawakkal, sabar, tawadhu', dan mengedepankan kejujuran.[3] Nilai-nilai tersebut telah mengantarkan pesantren kepada sikap kemandirian dan kesederhanaan. Selain itu, di kalangan para santri berkembang solidaritas yang cukup tinggi, toleransi dalam menjalankan tugas, dan pengorbanan cukup besar bagi kepentingan umum.[4]

Nilai-nilai tersebut diupayakan dipelihara dan dilestarikan melalui tradisi keilmuannya yang integral. Pada masanya, integralitas itu bisa dilacak pada upaya pengembangan *fiqh* dan alat-alat bantunya yang disatukan dengan *fiqh sufistik*. Dengan kata lain, yang dipentingkan di dunia pesantren bukan hanya aspek pengamalan hukum, atau akhlak semata, melainkan juga pemekaran pengertian tentang kehidupan dan hakikat manusia serta kehidupan masyarakat.[5] Upaya itu telah mengantarkan pesantren, dalam sejarahnya, sebagai lembaga yang memiliki kemampuan menyumbangkan pembangunan (mental) spiritual melalui pem-

---

[3] Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Cetakan Pertama, (Jakarta: LP3ES, 1982), hal. 165.

[4] Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 133.

[5] Lihat Abdurrahman Wahid, "Asal Usul Tradisi Keilmuan Pesantren" dalam Jurnal *Pesantren*, (No. Perdana, Oktober –Desember, 1984), hlm. 8 –10.

berian ruang cukup untuk *emotionalization of religious feeling* yang diekspresikan secara intelektual.[8] Dengan demikian, antara ilmu yang dimiliki santri atau dikuasai kiai dan ustadz, di satu pihak, dan sikap serta perilaku mereka, di pihak lain, tidak terdapat batas pemisah yang tegas dan kesenjangan yang cukup lebar. Sampai derajat tertentu, sikap dan perilaku mereka mencerminkan keilmuan yang mereka miliki.

Dengan nilai dan tradisi luhur yang dimiliki itu, pesantren menjadi satu lembaga yang benar-benar mandiri yang tidak tergantung kepada pihak atau lembaga lain, termasuk pada negara dengan segala macam perangkatnya. Untungnya, kemandirian yang selama ini dikembangkannya tidak menjadikan pesantren terjebak ke dalam kepongahan sosial dan keangkuhan intelektual. Justru kemandirian itu mempertebal sikap kerendah-hatian sehingga menghormati kepada pihak lain menjadi kemestian yang sama sekali tidak boleh diabaikan. Demikian pula, kemandirian berjalan seiring dengan kesabaran, ketegaran, dan tidak mudah menyerah, menjauhkan diri dari keputus-asaan, serta berupaya semaksimal mungkin untuk tetap berada di atas ketentuan nilai-nilai Islam. Kemandirian pesan-

---

[8] Zamakhsyari Dhafir, *Tradition and Change in Indonesian Islamic Education*, (Jakarta: Office of Religious Research dan Development Ministry of Religious Affairs The Republik of Indonesia, 1995), hlm. 86.

tren adalah kemandirian transformatif yang mendorong terciptanya solidaritas yang kokoh antara umat Islam, secara khusus, dan antar sesama umat manusia, secara umum.

Mengembangkan Akhlak Sosial: Membaca Kembali Nilai-Nilai Pesantren

Jika kita mau jujur, nilai dan tradisi pesantren tersebut sejatinya merupakan etika holistik yang memberikan landasan bagi setiap muslim dalam sikap dan perilakunya sebagai individu, bagian dari komunitas muslim dan masyarakat umum, serta sebagai makhluk Allah dan khalifah-Nya. Akan tetapi, akibat modernitas, dengan nilai-nilai budaya pop dan konsumtifnya yang merambah luas bahkan ke dunia pesantren, dan akibat hegemoni negara yang begitu kuat di era Orde Baru, serta adanya sikap dikotomis sebagian pesantren dalam menyikapi ilmu pengetahuan yang berkembang pesat, nilai-nilai luhur pesantren mulai kehilangan viabilitasnya dan (ironisnya) cenderung memosil menjadi sekadar formalitas yang kehilangan makna substansialnya. Akibatnya, fenomena yang berkembang ialah etika *unggah-ungguh*, dan keramahan yang penuh kepura-puraan yang tak bisa memberikan transformasi pada nilai-nilai sosial. Oleh karena itu, keramahan yang ditampakkan bisa berubah dalam sekejap menjadi kebrutalan dan kebiadaban yang sangat mengerikan.

Memudarnya tradisi luhur pesantren sudah tentu berdampak jauh pada kehidupan masyarakat, khususnya masyarakat pedesaan. Kenyataan menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia yang mayoritas terdiri dari komunitas muslim pada umumnya tinggal di daerah pedesaan.[7] Pada sisi itu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa pesantren yang umumnya berada di pedesaan itu, sampai derajat tertentu, merupakan representasi dari masyarakat muslim daerah-daerah pedesaan. Masyarakat rural pada umumnya merupakan alumni atau hasil didikan pesantren. Kenyataan itu membuat pesantren sampai kini masih berpengaruh (kuat) pada hampir seluruh aspek kehidupan di kalangan masyarakat muslim pedesaan yang taat.[8] Dengan demikian, ketika pesantren kehilangan nilai-nilai luhur yang telah dianutnya, masyarakat yang selama ini menjadikan pesantren sebagai rujukan akan terpengaruh juga dengan hal tersebut.

Keberlangsungan kondi di atas tentu sangat tidak menguntungkan, baik bagi dunia pesantren, maupun

---

[7] Pada dasawarsa delapan puluhan abad kedua puluh yang lalu, sekitar 65 persen masyarakat Indonesia tinggal di daerah pedesaan. Sementara masyarakat urban hanya kurang dari 35 persen. (Lihat Zamakhsyari Dhafir, *Tradition and Change in Indonesian Islamic Education*, hal. 124). Oleh karena itu, upaya apa pun untuk mengembangkan Indonesia tidak bisa mengabaikan masyarakat pedesaan.

[8] Di samping itu, keberadaan kiai sebagai figur yang sangat dihormati dan ditaati oleh masyarakat desa menjadikan pesantren memiliki posisi dan peran yang sangat sentral.

masyarakat luas. Persoalan menjadi kian runyam ketika agama di luar pesantren juga mengalami kecenderungan pengentalan aspek formalismenya. Bahkan dalam beberapa kasus yang terjadi belakangan ini, agama telah dijadikan justifikasi atas kebijakan atau tindakan yang bertentangan dengan misi dan nilai agama itu sendiri. Pada sisi itu, tragedi kemanusiaan menjadi sulit untuk dihindarkan lagi. Perilaku negatif mulai dari yang sangat *subtle* sampai yang bersifat telanjang terjadi di mana-mana. Kondisi seperti itu adalah fenomena yang berkembang akhir-akhir ini.

Pesantren, dengan segala elemennya, tentu tidak dapat tinggal diam melihat krisis kemanusiaan yang sedang berlangsung itu menimpa masyarakat Indonesia. Pesantren dituntut untuk melihat kembali visi dan misi yang diembannya. Pesantren, apa dan di mana pun, musti memiliki visi yang transformatif bagi terciptanya masyarakat yang berpendidikan yang secara substansial sangat berkelindan dengan keadaban. Melalui visi itu, pesantren ditantang untuk mengembangkan pendidikan dalam arti yang sebenar-benarnya; bukan sekadar pengajaran atau melakukan transfer ilmu pengetahuan semata, apalagi hanya sekadar bersifat formalitas.

Pencapaian ke arah itu meniscayakan pesantren untuk membaca kembali nilai-nilai luhur yang telah menjadi tradisi pesantren sehingga dapat dikonteks-

tualisasikan dengan kondisi kekinian. Untuk itulah, sebuah metodologi yang tepat, wawasan yang luas, serta proses yang berkesinambungan menjadi kondisi mutlak yang harus dilakukan dan dikembangkan. Melalui upaya itu, nilai-nilai moral Islam diharapkan dapat dikembangkan menjadi akhlak sosial, dan pada gilirannya dapat mewujudkan masyarakat yang berkeadaban menuju kehidupan yang lebih adil, damai, dan sejahtera.©

NU DAN KONTEKSTUALISASI ISLAM DALAM LOKALITAS BUDAYA [*]

Sejarah berdirinya organisasi NU dan kiprahnya dalam pengembangan Islam tidak dapat dilepaskan dari *concern* para pendiri lembaga keagamaan ini untuk membumikan Islam dalam realitas kehidupan konkret. Ia hadir sebagai respons kreatif terhadap persoalan sosial budaya yang dihadapi umat Islam Indonesia dan sekaligus sebagai penyeimbang atas pandangan-pandangan teologis yang telah mensterilkan Islam dari eksistensinya sebagai agama yang sedari awal merupakan bagian dari fitrah manusia yang selalu bersesuaian dengan kehidupan itu sendiri.

Salah satu karakter manusia dan kehidupan terletak pada keterkaitannya dengan lokalitas dalam ruang dan waktu. Watak intrinsik ini pada gilirannya

---

[*] Tulisan ini pada awalnya merupakan tulisan penulis yang disampaikan dalam Seminar *Local History Empowerment vis-à-vis Nationalism View: Upaya, Konflik, dan Paradigma Baru Nahdhatul Ulama* yang diadakan oleh Fakultas Sastra Universitas Airlangga tanggal 2 Juni 2003 di Surabaya, namun telah mengalami beberapa modifikasi dan revisi.

telah melahirkan umat manusia dan kehidupan yang sangat beragam sehingga tidak dapat direduksi ke dalam pola pandang yang mengedepankan keserbatunggalan. Keragaman itu menjadikan manusia Indonesia dari sisi etnis, budaya, atau lainnya, berbeda dengan manusia di tempat yang lain.

Kenyataan itu terkadang (sering?) dinafikan secara simplistik oleh sebagian kelompok umat Islam dari waktu ke waktu, termasuk pada awal abad kedua puluh yang lalu. Akibatnya, mereka terperangkap dalam, minimal, dua kebijakan yang sama-sama kurang memiliki apresiasi terhadap keragaman kehidupan. Mereka berupaya untuk mengimplementasikan Islam secara tunggal tanpa melihat perbedaan dan keragamaan riil yang dialami umat manusia di berbagai tempat; atau mereka mencoba menarik kembali Islam secara rigid dan formalistik ke dalam pola dan bentuk Islam di awal-awal perkembangannya.

Sejarah perjalanan Islam Indonesia menunjukkan bahwa pola pendekatan semacam itu ternyata kurang mampu menjangkau masyarakat secara menyeluruh, khususnya yang ada di pedesaan yang dalam hidup kesehariannya tidak dapat dilepaskan dari tradisi dan budaya yang telah mengakar begitu kuat di kalangan mereka. Di samping itu, pola seperti itu juga tidak dapat mengapresiasi secara kritis kekayaan khazanah intelektual Islam klasik sehingga pengabaian terhadap

hal itu dikhawatirkan akan menghilangkan kekayaan peradaban Islam dan akan memutuskan umat Islam dari sejarah masa lalunya yang kaya nuansa dan perspektif. Kondisi itu akhirnya mengantarkan sebagian ulama pesantren untuk mendirikan organisasi sosial keagamaan yang diharapkan dapat menutupi celah dan kekurangan atau kelemahan yang terdapat pada kelompok Islam yang lain.

NU dan Aswaja: Kontekstualisasi Agama dalam Ruang dan Waktu

Banyak pengamat menyatakan bahwa berdirinya NU merupakan respons kaum yang dicap "tradisionalis" terhadap ancaman kaum yang dianggap "modernis."[1] Analisis semacam itu, sampai batas-batas

---

[1] Tipologi modernis-tradisionalis yang dikotomis ini sebenarnya sudah sangat tidak memadai, tidak mampu menjelaskan fenomena perkembangan Islam yang senyatanya. Azra menyatakan, pengelompokan berdasarkan tipologi modernis yang diwakili Muhammadiyah dan tradisionalis yang diwakili NU menjadi tidak relevan. Sebab kesan yang tampak, justru NU sering menampilkan sikap modernis dan sebaliknya Muhammadiyah terlihat tradisionalis. Oleh karena itu, senyatanya hal tersebut merupakan bias intelektual. Sarjana Indonesia yang paling bertanggung jawab terhadap penyebaran distingsi yang bias itu adalah Deliar Noer. Berdasarkan kenyataan itu, Azra membuat tipologi gerakan Islam yang lebih objektif. Ia membagi menjadi tiga kelompok: substansialisme, legalisme/formalisme, dan spiritualisme. Untuk penjelasan lebih jauh, lihat Azyumardi Azra, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*, Cetakan I, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 19, 60-61; Azyumardi Azra, *Kon-*

tertentu, bisa mengandung kebenaran, tapi sekaligus memiliki kelemahan yang cukup mendasar. Konstruk tersebut benar dalam menjelaskan tentang upaya kaum ulama pesantren yang salah satu dasarnya adalah ingin merespons kaum "modernis." Meskipun demikian satu hal yang perlu dielaborasi, respons tersebut bukan sekadar respons terhadap ancaman kaum Islam perkotaan yang bersifat reaktif dan tanpa idealisme. Hal itu lebih merupakan tanggapan kreatif kaum pesantren yang telah dipersiapkan secara matang dalam waktu yang cukup lama atas seluruh tantangan yang dihadapi umat Islam Indonesia, khususnya mereka yang berada di arus bawah, yang sejauh itu belum dapat diselesaikan oleh kelompok umat Islam yang ada saat itu.

Realitas menunjukkan bahwa kiprah kelompok muslim perkotaan atau kelompok "modernis" sejauh itu tidak mampu menyentuh masyarakat awam. Bahkan kecenderungan yang mengedepan adalah terjadinya upaya untuk memisahkan mereka dari tradisi yang telah menjadi bagian intrisink dari perjalanan sejarah dan hidup keseharian mereka. Para ulama pesantren meyakini, bahwa pengembangan Islam, pada satu sisi, dan penyelesaian persoalan umat, di sisi lain, perlu diletakkan serta harus berangkat dari kearifan budaya masyarakat. Sayangnya, upaya ulama pesantren untuk

teks *Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, Cetakan I, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1999), hlm. 8-10.

mempertahankan tradisi cenderung diabaikan oleh kaum modernis.[2] Kondisi seperti itu merupakan salah satu dasar pendirian Nahdhatul Ulama yang secara resmi didirikan pada 31 Januari 1926.

Tak lama setelah berdiri, pada Muktamarnya yang ketiga, NU membuat Anggaran Dasar Formal yang di dalamnya disebutkan bahwa salah satu tujuan organisasi adalah memperteguh dan mengembangkan Islam Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja). Menjelaskan Aswaja yang dianut NU itu, K.H. Bisyri Musthafa, sebagaimana dikutip Dhofier, menyatakan bahwa ia merupakan paham yang berpegang teguh kepada tradisi dalam bentuk kepenganutan kepada salah satu madzhab/aliran. Dalam bidang hukum Islam, menganut ajaran-

---

[2] Pada paruh pertama dasawarsa tahun 20-an (abad lalu), umat Islam Indonesia yang didominasi kaum modernis mengadakan serangkaian kongres yang disebut Kongres al-Islam untuk membicarakan berbagai persoalan penting yang berkaitan dengan agama atau politik. Dalam kongres ketiga Desember 1924, yang di antaranya membahas tentang delegasi umat Islam Indonesia yang akan dikirim ke Kongres Makah yang akan dilaksanakan pada bulan Juni-Juli 1926 oleh Raja Ibn Saud yang Wahabi, ulama pesantren mengusulkan agar delegasi Indonesia menyampaikan kepada penguasa Hijaz untuk menghormati madzhab-madzhab fiqh dan tetap membolehkan praktik-praktik keagamaan yang berbau tradisi. Namun usulan itu kurang mendapat dukungan dari kelompok modernis. Bahkan dalam Kongres al-Islam kelima Februari 1926, delegasi Indonesia diputuskan hanya terdiri dari kaum modernis. Akibatnya ulama pesantren memutuskan akan mengirimkan utusan sendiri ke Makah. Lihat Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Cetakan I, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 30-34.

ajaran dari salah satu mazhab yang empat (yaitu, Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hanbali, pen). Dalam bidang tauhid (teologi), menganut ajaran Imam Abu Hasan al-Asy'ari atau Abu Manshur al-Maturidi; dan dalam bidang tasawuf menganut dasar-dasar ajaran Imam Abu Qasim al-Junaid.[3]

Terminologi Aswaja pada awal berdirinya NU ini lebih merupakan penyederhanaan konsep sehingga bernilai praktis dan kondusif bagi warga Nahdhiyin[4] dan mayoritas umat Islam Indonesia. Kondisi nyata yang dialami mereka saat itu menuntut sebentuk pola keberagamaan semacam itu yang perlu dikembangkan. Selain itu, signifikansi Aswaja terletak pada karakternya yang selalu dapat beradaptasi dengan situasi dan kondisi.[5] Dengan demikian, langkah NU untuk pengembangan pola keberagamaan ini merupakan bentuk konkret dari apresiasi NU terhadap tradisi dan sejarah. Mereka melihat, Islam sepanjang sejarahnya merupakan agama yang selalu mengalami proses kontekstualisasi dengan ruang dan waktu yang selalu tidak hampa budaya. Para imam madzhab yang dianut NU

---

[3] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Cetakan Pertama (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 149.

[4] KH. Said Aqiel Siraj, "Ahlusunnal wal Jama'ah di Awal Abad XXI" dalam Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, Cetakan I, (Yogya: LkiS, 2000), hlm. 138.

[5] *Ibid.*, hlm. 140

merupakan salah satu representasi dari tokoh yang berusaha dengan intens melakukan kontekstualisasi tersebut.[6]

Pandangan seperti itu memiliki dasar yang cukup kuat. Sebab dalam kenyataannya, agama merupakan konsepsi tentang realitas dan sekaligus sebagai suatu realitas sosial. Konsep realitas dalam Islam berasal dari wahyu Al-Qur'an dan Hadits (Sunnah Rasul, *pen.*) yang dipandang absolut dan transenden dari realitas sosial. Sebagai konsep, ia berbentuk *great tradition*. Sedangkan sebagai realitas sosial, agama hidup dan termanifestasikan dalam masyarakat yang berlabuh dalam bentuk *little tradition* yang bersifat budaya atau tradisi lokal.[7] NU sejak awal berdirinya melihat dua realitas agama tersebut sebagai sesuatu yang niscaya untuk dihadapi dan dijalani yang dikonkretkan dalam bentuk keberagamaan Aswaja.

---

[6] Imam al-Syafi'i, salah seorang Imam Madzhab, merupakan seorang mujtahid yang pandai mempertautkan unsur-unsur lokalitas dengan dalil naqli. Metodologi yang disebut *istiqra'* ini pada gilirannya menghasilkan rumusan kaidah hukum seperti *al-'adah muhakkamah* (salah satu unsur yang membentuk hukum Islam adalah tradisi atau budaya lokal); lihat Abdurrahman Wahid, "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama" dalam KH. Imron Hamzah dan Chairul Anam (eds.), *Sebuah Dialog Mencari Kejelasan: Gus Dur Diadili Kiai-kiai*, Cetakan I, (Surabaya: Penerbit Jawa Pos, 1989), hlm. 56.

[7] Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, hlm. 11.

Alhasil, Aswaja pun jadi pilihan untuk dikembangkan karena dalam pandangan NU benang merah Islam sebagai agama rahmat (baca: menjadi berkah bagi umat manusia dalam kehidupan yang beragam) menemukan pijakannya yang cukup kokoh dalam Aswaja. Hal itu tercermin dari nilai-nilai Aswaja yang mengedepankan moderasi, harmonis, dan toleransi yang diterjemahkan secara kreatif oleh para ulama, khususnya ulama madzhab ke dalam keberagamaan mereka, misalnya keseimbangan antara penggunaan dalil tekstual dan dalil rasional, dan kontekstualisasi ajaran universal Islam ke dalam realitas budaya masyarakat. Melalui nilai-nilai tersebut, Islam diyakini sebagai agama yang dapat menyikapi secara kritis dan dinamis kehidupan sebagaimana adanya; suatu kehidupan yang tidak dapat dilepaskan dari ruang dan waktu tertentu serta sarat dengan keragaman dalam berbagai dimensinya. Islam perspektif Aswaja adalah agama yang tidak mempertentangkan adanya keragaman itu dan tidak melihat berbagai dimensi kehidupan secara dikotomis dan dualistik. Oleh karena itu, KH. M. Hasyim Asy'ari, tokoh utama NU, menyatakan, ulama (dan umat Islam, *pen.*) seharusnya tidak bersikap kaku dalam pengetahuan agama dan tidak saling bertentangan dalam perbedaan. Sebab hal itu merupakan sesuatu yang tidak terpuji di hadapan Allah dan Rasul. Lebih jauh, umat Islam bersama-sama umat dari agama yang lain dituntut untuk mengedepankan dilaog hatta kepada orang yang tidak

beragama.[8] Pernyataan ini menunjukkan secara jelas bahwa keberagamaan yang akan dikembangkan NU adalah pola keberagamaan yang inklusif, toleran, serta apresiatif atas perbedaan dan keragaman budaya, bahkan agama yang hidup dalam masyarakat.

Dengan demikian, Islam yang dikembangkan NU merupakan Islam pribumi yang menjadi bagian intrinsik dari kearifan budaya dan tradisi masyarakat Indonesia. Sebagai misal, NU menjadikan pesantren sebagai salah satu basis utama pengembangan pendidikan agama Islam Indonesia. Pesantren adalah pendidikan yang sarat nuansa lokal yang sejak kemunculannya diletakkan dalam suatu dialog intens antara lokalitas dan nilai-nilai Islam. Melalui *interplay* antara budaya lokal dan nilai-nilai Islam itu, NU mampu menghadirkan suatu sistem pendidikan yang sangat potensial untuk dijadikan pendidikan alternatif di Indonesia pada masa-masa selanjutnya. Demikian pula, NU memiliki penghormatan dan pelestarian yang kreatif atas bahasa-bahasa lokal, semisal sembahyang dan *slametan* atau terhadap arsitektur setempat, seperti atap bersusun pra Islam (meru) yang dijadikan mustaka masjid Jawa. Islam pribumi semacam itu telah menjadikan agama benar-benar menjadi "menyatu" dengan

---

[8] Lihat Muhammad Hasyim Asy'ari, "Some Advice" dalam Charles Kurzman (ed.), *Modernist Islam 1840-1940: Source Book*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), hlm. 366.

masyarakat yang pada gilirannya akan mengantarkan proses internalisasi nilai-nilai Islam ke dalam kehidupan mereka mengalir secara cair dan dapat merembes ke dalam relung-relung budaya mereka.

Adanya pergulatan, lebih tepatnya, dialog kreatif, antara agama (berbentuk wahyu dan sunnah Nabi), pada satu sisi, dan kenyataan sejarah (yang mewujudkan diri dalam budaya dan tradisi lokal yang sangat beragam), pada sisi lain, tidak akan mengubah Islam, melainkan hanya mengubah manifestasi dari kehidupan agama Islam.[9] Dengan kata lain, adanya *little tradition*, atau meminjam ungkapan Rahman, Islam Sejarah,[10] adalah keniscayaan yang harus dilalui ketika agama telah menjadi agama manusia dan bagian dari kehidupannya. Islam sejarah adalah realitas yang mesti dijalani umat Islam dalam rangka membumikan Islam melalui penafsiran dan penerjemahan universalisme dan perennialisme Islam dalam ruang dan waktu yang beragam, terbatas, dan selalu berubah. Dialog yang berkesinam-

---

[9] Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Cetakan I, (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 112.

[10] Fazlur Rahman membagi Islam ke dalam dua bentuk: Islam Normatif dan Islam Sejarah. Yang Pertama adalah agama dalam bentuk Wahyu dan Sunnah Nabi yang bersifat absolut, sedangkan yang terakhir adalah interpretasi umat Islam atas Islam normatif dan pembumiannya dalam kehidupan umat sepanjang sejarah mereka. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 141.

bungan itu menunjukkan kebenaran tentang keberadaan Islam sebagai agama fitrah.

NU: Antara Bias dan Stigma

Sebagai bagian dari sejarah yang penuh dengan dinamika dan kehidupan yang tidak berjalan secara linier semata, NU tidak selamanya bisa mengemban secara kreatif visi dan misi yang diembannya. Suatu ketika NU harus menerima kenyataan dalam bentuk keterperangkapan organisasi ini ke dalam kondisi yang kurang menguntungkan. Hal itu terjadi, salah satunya, ketika NU tersedot ke dalam aktivitas politik pragmatis selama kurun waktu 1952 –1984. Pada masa itu, kerja-kerja kultural dan sosial keagamaan yang selama periode awal merupakan garapan yang ditekuni NU menjadi terabaikan. Sebagai misal, devisi Dakwah NU yang bertanggung jawab atas penyebaran ajaran Islam kekurangan staf dan pimpinan sehingga kegiatannya dilaksanakan secara asal-asalan Demikian pula *Mabarrat* yang bertugas mengorganisasikan berbagai aktivitas sosial dan ritual keagamaan kekurangan dana dan karyawan sehingga tidak aktif selama hampir sepanjang periode Demokrasi Terpimpin.[11] Politik praktis telah mengantarkan organisasi ini menjadi lem-

---

[11] Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952 – 1967*, Cetakan I, (Yogya: LKiS, 2003), hlm. 310.

baga yang tak tanggap terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat.

Dalam kondisi seperti itu, NU (sampai derajat tertentu) telah muncul sebagai kelompok Islam militan; suatu kondisi yang sejatinya bertolak belakang dengan keberagamaan NU yang sangat mengedepankan moderasi dan nilai-nilai sejenis. Perwujudan paling menyolok dari militansi itu adalah terbentuknya paramiliter di NU.[12] Munculnya kekuatan semacam paramiliter dengan kondisi komunitas yang saat itu relatif terbelakang merupakan persoalan tersendiri yang berdampak sangat jauh terhadap penguatan masyarakat dan budayanya, serta hubungan antara budaya dan Islam bahkan sampai ketika NU telah menarik diri dari politik pragmatis.

Terbengkalainya kerja kultural NU dan terseretnya NU dalam militansi Islam membuat kehidupan komunitas NU dan budayanya, terutama yang di akar rumput, benar-benar tidak mendapatkan pencerahan sebagaimana mestinya. Keadaban yang pada awalnya merupakan nilai budaya masyarakat kini jadi memudar. Bahkan ada kecenderungan dari mereka untuk lebih mengedepankan praktik dan pola-pola kekerasan dalam menyikapi persoalan yang menghadang mereka. Kenyataan menunjukkan bahwa ketika PKI melakukan aksi

---

[12] *Ibid.*, hlm. 315.

sepihak untuk mewujudkan *land reform* secara radikal pada paruh pertama dasawarsa 60-an abad yang lalu, NU menyikapinya melalui tindakan perlawanan yang bersifat kekerasan fisik dan tindak anarkis lainnya.[13] Dalam tataran budaya pun fenomena semacam itu menjadi mengedepan pula. Bahkan ada kecenderungan di kalangan NU saat itu untuk melihat kesenian budaya lokal secara dikotomis: Islami dan atheistik, atau yang sejenisnya.[14] NU kurang mampu lagi menyikapinya secara akomodatif, kritis, dan kreatif. Akibatnya, organisasi ini menjadi gerakan reaktif yang bersifat *ad hoc* dan kehilangan sifat kearifannya, serta visinya menjadi mandul, tidak *viable* dan jauh dari nilai-nilai transformatif.

Meskipun hal itu bukan fenomena tunggal, tapi NU harus tetap membayar mahal. Kekurangmampuan dalam menerjemahkan dan mengemban visi dan misinya telah menyudutkan warga NU menjadi kelompok preferal yang hanya diperhitungkan karena aspek kuantitasnya. Dalam ungkapan Gus Mus, orang lain sering menggunakan potensi NU, sedangkan orang NU

---

[13] Lihat *ibid.*, hlm. 319 *ff.*

[14] Kesimpulan ini saya angkat berdasarkan terjadinya "pertarungan" cukup sengit di kalangan masyarakat Banyuwangi dalam pengembangan kesenian pada pertengahan dasawarsa 60-an abad yang lalu. Lihat Novi Aneograjekti, "Yang Dicaci, Yang Dipuja: Siasat Gandrung Menyikapi Hegemoni Agama" dalam Majalah Kebudayaan *Desantara*, (Edisi 01/Tahun 1/2001), hlm. 43.

sendiri sangat sedikit mendapat manfaat dari NU.[15] NU dan warganya dijadikan alat oleh oknum dan kelompok tertentu, termasuk penguasa, untuk meraih kepentingan, dan mereka meninggalkannya ketika merasa tidak membutuhkannya kembali.

Ironisnya, kondisi tersebut masih diperparah lagi dengan munculnya semacam NU phobia. Sebagai contoh, orang-orang tertentu, akibat kondisi riil organisasi atau tekanan penguasa, menjadi segan mengaku dirinya sebagai NU. Pada saat yang sama, hal itu memberi peluang lebih besar kepada orang dan kelompok tertentu untuk mengembangkan atau dan meneguhkan stigma terhadap NU dan komunitasnya.[16]

Khittah 1926 dan NU ke Depan: Pengembangan Kearifan Lokal

Kelemahan yang dialami NU semacam itu menjadi salah satu faktor dasar yang memunculkan upaya para tokoh organisasi ini untuk menerjemahkan kembali visi idealnya dan merumus ulang misi yang

---

[15] KH A. Mustafa Bisri, "Dengan Penjam'iyahan, NU Besar" Polemik dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, (Edisi No. 6 Tahun 1999), hlm. 76.

[16] Kaum "modernis" dan kebanyakan pengamat Barat menganggap NU sebagai organisasi yang oportunistik, ketinggalan zaman, atau stigma-stigma lain yang merendahkan organisasi kalangan pesantren ini. Untuk jelasnya, lihat Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952 –1967*, hlm. 2-11.

diembannya. Pada tahun 1984 upaya itu menemukan momentumnya dalam bentuk kembalinya NU kepada Khittah 1926, yaitu penarikan diri dari dunia politik praktis dan segala aktivitas yang berkaitan dengan hal itu. NU meneguhkan jati dirinya sebagai lembaga atau organisasi sosial keagamaan sebagaimana di awal berdirinya.

Seiring dengan itu, para tokoh NU memulai langkah dan upaya untuk mengembangkan kegiatan yang berwatak intelektual, sosial keagamaan, dan budaya. Hasil konkret dari upaya itu adalah berkembangnya kajian-kajian kreatif transformatif dalam sosial keagamaan. Kajian-kajian keagamaan yang lebih dikenal dengan sebutan *bahtsul-masail* yang telah berjalan lama di kalangan warga Nahdhiyin dikemas baru dengan mengangkat persoalan-persoalan aktual baik keagamaan murni, maupun persoalan kebudayaan dalam berbagai aspeknya. Selain itu, suatu forum kajian kitab dalam bentuk yang lain juga mulai diperkenalkan. Forum ini, selain merekrut kalangan pemikir muda, juga memiliki tujuan cukup "menantang" melalui pengembangan metodologis pemahaman kitab secara kritis dan fungsional di kalangan pesantren, serta pengaitan konsep-konsep keagamaan yang terdapat dalam khazanah kitab-kitab salaf/kuning dengan konteks kekinian[17] atau bahkan

---

[17] Lihat Abdul Mun'im DZ, "Bahtsul Masa'il: Tradisi Akademis Muslim Tradisionalis" dalam Jurnal *Girbang* (12-V. 2002), hlm. 109-110.

dengan berbagai disiplin keilmuan dari sumber yang lain. Dengan demikian, kajian-kajian sosial keagamaan yang menarik minat banyak kalangan muda NU itu dapat mengaitkan universalisme nilai-nilai Islam dengan isu-isu lokal yang sangat mendesak untuk diselesaikan.

Khittah 26 nyaris merubah secara total orientasi dan bentuk penampakan kiprah NU. Orientasinya yang semula bersifat politik formal yang berorientasi struktural ke dalam sistem negara berubah menjadi gerakan budaya dengan orientasi membangun kesadaran kritis masyarakat dan independensi lembaga-lembaga sosial.[8] Dengan perubahan orientasi itu, masyarakat Muslim kalangan bawah yang umumnya warga Nahdhiyin yang selama NU aktif di pentas politik praktis hampir terlupakan mulai disentuh secara serius melalui penguatan mereka dalam berbagai bidang. Kerja-kerja inovatif semisal penguatan di bidang ekonomi kerakyatan atau pengembangan pendidikan masyarakat menjadi lahan yang mulai diolah secara serius oleh lembaga-lembaga otonom NU, atau pesantren yang memiliki hubungan kultural dengan NU.

Sayangnya, upaya-upaya NU pasca Khittah belum bisa melepaskan rakyat dari belenggu keterbelakangan.

---

[8] Laode Ida, "NU Era Reformasi dan Pasca Gus Dur: Problem Khittah dan Nasib Gerakan Sosial" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, (Edisi No. 6 Tahun 1999), hlm. 6.

Terabaikannya mereka dalam kurun waktu yang cukup lama membuat mereka mengalami semacam kesulitan untuk mengentaskan diri dari jepitan akar-akar keterbelakangan kehidupan. Aswaja yang menjadi anutan mereka belum mampu mengantarkan mereka untuk bisa menyikapi secara kritis dan kreatif fenomena yang berkembang: sosial, politik, ekonomi, atau agama. Akibatnya mereka tetap sering dibodohi kelompok lain dan menjadi korban kepentingan dan kambinghitam dalam berbagai persoalan yang menimpa negeri dan bangsa ini.

Kenyataan itu menuntut NU ke depan untuk bisa melakukan langkah-langkah terobosan yang inovatif dan sistematis. Kritik Gus Mus (KH. A. Mushtafa Bisri) bahwa sampai saat ini NU masih lebih menampakan diri sebagai suatu *jamâ'ah* (kumpulan) dan bukan sebagai *jam'iyah* (organisasi)[9] perlu mendapat tanggapan secara positif melalui pengembangan organisasi secara lebih sistematis, penajaman visi secara lebih kreatif, pemaknaan atas nilai-nilai Aswaja secara kontekstual, serta pengembangan program penguatan masyarakat secara lebih intensif dan ekstensif.

Bersamaan dengan itu, kajian-kajian intelektual yang kreatif perlu diberikan ruang yang lebih luas dan dukungan yang lebih kuat dan sistematis sehingga

---

[9] KH. A. Mustafa Bisri, "Dengan Penjam'iyahan, NU Besar", hlm. 76.

upaya pengembangan Aswaja dari *madzhab aqwâli* (kepenganutan terhadap satu pendapat) menjadi *madzhab manhaji* (aliran metodologi) dapat diapresiasi dan dikembangkan di bawah naungan nilai-nilai yang telah menjadi karakteristik Aswaja. Dari dinamika Aswaja itu, kajian kreatif terhadap persoalan sosial, budaya, keagamaan dan sebagainya perlu menjadi roh dan jiwa NU ke depan. Demikian pula, pertautan antara nilai-nilai Islam, pada satu sisi, dan budaya lokal, pada sisi lain, perlu terus dikembangkan melalui proses dialogis yang alami serta diletakkan dalam suatu kebijakan lembaga yang kukuh sehingga akan melahirkan suatu budaya yang benar-benar mengakar di masyarakat, serta mampu mencerahkan kehidupan mereka. Dengan demikian, Aswaja bisa diterjemahkan secara dinamis, berkesinambungan, dan penuh tanggung jawab ke dalam konteks perkembangan kehidupan umat.

Selain itu, Aswaja diharapkan dapat mengapresiasi secara terus menerus dan mengkritisi kearifan budaya-budaya lokal yang hidup bertebaran di tanah air. Hal ini menjadi niscaya untuk dilakukan karena sejarah membuktikan bahwa aset Islam yang potensinya sangat besar adalah *sensu* sejarahnya yang sangat jujur bahwa sejak awal telah memberikan ruang yang luas dalam dialog. Berdasarkan kemauan mengakui secara serius bahwa tradisi Islam dibentuk dalam waktu dan selalu terkait dengan dimensi sejarah itu

membuat Islam dapat meletakkan (melakukan asimilasi) suatu pandangan yang sama sekali baru (dan asing, semisal budaya, tradisi, dan sebagainya, *pen.*) ke dalam realitas warisannya dan dalam keasliannya yang kreatif.[20] Sejak awal kedatangannya di Indonesia, Islam semacam itu yang telah disebarkan ke seluruh kawasan Nusantara sehingga Islam mengalami perkembangan yang cukup pesat di bumi pertiwi ini. Kemampuan NU melakukan itu akan membuat optimisme Rahman tentang Islam Indonesia yang dapat mengembangkan tradisi Islam yang *indigenous* yang benar-benar bermakna, dan sekaligus Islami dan kreatif[21] akan berlabuh nyata di negeri ini.

Serangkaian aktivitas yang bersifat diskursus intelektual dan praksis tersebut tentunya harus dijadikan satu entitas yang menyatu sehingga berdampak nyata dalam kemaslahatan warga dan masyarakat yang luas. Dengan demikian, masyarakat, terutama komunitas NU, diharapkan akan mengalami transformasi dalam bentuk pencerahan hakiki sebagai masyarakat sipil yang kokoh dan berkeadaban. Dalam kondisi itu, mereka akan selalu mengedepankan kemandirian, pengembangan solidaritas sosial, pluralisme, demokrasi, dan

---

[20] Marshall G. S. Hudgson, *The Venture of Islam, Concience and History in a World Civilization: The Gunpowder Empires and Modern Times*, Vol. 3, (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1974), hlm. 437.

[21] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 128-129.

keadilan dalam hidup bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara sehingga kedamaian dan kesejahteraan akan tertancap kuat dalam bumi pertiwi.

Tentunya, sebagai salah satu organisasi yang menganut pluralisme, NU dalam upaya mengantarkan masyarakat kepada kehidupan yang transformatif tersebut dituntut dapat bekerjasama dengan umat dari agama yang lain. Dengan demikian, selain merupakan kemestian karena elemen bangsa ini sangat beragam, termasuk agamanya, hal itu juga akan membuktikan bahwa pluralisme NU adalah realitas intrinsik dari organisasi tersebut.©

METODOLOGI PEMAHAMAN KEAGAMAAN*

Islam diyakini penganutnya sebagai agama yang memiliki nilai dan ajaran universal yang dihadirkan sebagai prinsip dasar bagi umat Islam dalam kehidupan mereka serta untuk menyikapi realitas kehidupan dalam berbagai dimensinya pada segala ruang dan waktu. Universalisme Islam ini terkait erat dengan keberadaan Al-Qur'an sebagai sumber pokok yang bersifat ilahi, transendental dan meta-historis. Sunnah Rasul yang datang dari Muhammad dalam kedudukannya sebagai pembawa risalah Islam, sampai derajat tertentu, mengandung nilai-nilai universal tersebut.

Untuk menjadikan nilai-nilai Islam itu *viable* dalam kehidupan konkret, umat Islam dituntut untuk memahami makna yang dikandung kedua sumber ajaran tersebut, dan pada gilirannya melakukan kontekstua-

---

* Disampaikan dalam Muktamar Pemikiran Islam di Lingkungan NU, diadakan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama di Sukorejo pada 3 – 5 Oktober 2003.

lisasi dengan realitas kehidupan yang dialami mereka dan umat manusia secara keseluruhan. Pada intinya, pemahaman identik dengan penafsiran. Kondisi ini meniscayakan mereka untuk mencari suatu metodologi yang memadai agar makna dan segala yang berkaitan dengan hal itu dapat dikuak secara utuh ke permukaan dan mencerminkan makna dan tujuan Islam sendiri.

Pencapaian ke arah itu meminta umat Islam untuk melakukan pemahaman tentang arti dan esensi Al-Qur'an sebagai wahyu Ilahi dan kaitannya dengan bahasa agama secara umum. Berdasarkan pengertian itu, penelusuran terhadap penafsiran keagamaan yang berkembang selama ini, dan langkah-langkah pencarian metodologi baru atau pengembangan atas metodologi yang sudah ada perlu disentuh secara serius. Dalam rangka menemukan atau mengembangkan metodologi tersebut, potensi umat atau sebagian kelompok Islam perlu didiskusikan secara bersama-sama.

Al-Qur-an dan Bahasa Agama

Umat Islam sepakat bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Ilahi. Menurut al-Ghazali, wahyu ilahi merupakan *kalâm al-nafs* yang *qadîm* dan intrinsik dengan dzat-Nya, serta bebas dari huruf dan bunyi.[1] Ketika wahyu

[1] Lihat al-Ghazali, *al-Iqtishâd fi al-I'tiqâd*, Cetakan I, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), hlm. 75, dan 78.

itu harus disampaikan kepada manusia, maka ia dirupakan dalam bentuk Al-Qur'an yang berbahasa Arab sehingga manusia dapat memahami pesan agama yang bersifat ilahi yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Hubungan Kalam Allah yang *qadim* dengan Al-Qur'an yang terdapat dalam mushaf adalah hubungan antara penanda dan petanda. Al-Ghazali menjelaskan, Kalam Allah adalah petanda (*madlūl*), sedang huruf-huruf dalam mushaf adalah penanda (*dalīl*) dan bukan petanda itu sendiri.[7] Dengan demikian bacaan, hafalan, dan tulisan yang terdapat dalam Al-Qur'an "sekadar" penanda terbatas yang menunjuk kepada wahyu ilahi yang bersifat universal, dan metahistoris. Teks Suci merupakan penanda atas petanda yang tak terbatas.

Keberadaan Al-Qur'an tersebut menunjukkan bahwa bahasa wahyu secara khusus dan bahasa agama, secara umum, lebih menampakkan diri sebagai bahasa simbol-metaforis yang memiliki kekayaan makna dan pesan ilahi tidak terbatas yang berada di balik simbol-simbol yang terungkapkan tersebut. Kenyataan itu mengantarkan wahyu kepada keberadaannya sebagai sumber rujukan yang bersifat moral perennial.

Élan dasar yang bersifat moral itu menunjukkan bahwa Al-Qur'an benar-benar sesuatu yang abadi dan

---

[7] *Ibid*, hlm. 80.

merupakan perintah Allah[3] karena manusia tidak dapat menciptakan atau dan menghilangkan nilai-nilai moral. Penekanan Al-Qur'an terhadap aspek moral menjadikan kehadirannya benar-benar untuk mencerahkan manusia dan kehidupannya. Dengan demikian, Al-Qur'an hadir merepresentasikan wahyu untuk membimbing manusia menuju kehidupan yang bebas dari muatan pragmatis, sempit, dan sesaat. Ia akan menjadikan manusia dapat memaknai kehidupan dan menguak tujuan kehidupan yang sebenarnya.

Kekayaan dan keluasan maknanya, serta pesan-pesan moral yang diembannya menjadikan Al-Quran benar-benar sebagai *prophetic discourse*, yang menurut Arkoun, merupakan wacana yang membicarakan situasi batas kondisi manusia semisal keberadaan, cinta kasih, hidup dan mati.[4] Karakteristik kalam kenabian terletak pada penekanannya pada aspek kebenaran, kebaikan, dan keindahan sebagai kekuatan kejiwaan dalam rangka menarik manusia pada *salvational utopia*.[5] Tiga kekuatan itu perlu menjadi dorongan moral bagi setiap manusia, terutama umat Islam, untuk melaku-

---

[3] Fazlur Rahman, *Islam*, Edisi Kedua, (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1979), hlm. 32.

[4] Lihat Johan Meuleman, "Pengantar: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Muhammed Arkoun" dalam Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 26.

[5] Muhammad Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, (London: Saqi Books, 2002), hlm. 60.

kannya, karena pada tiga hal itu terletak kehidupan sejati. Sebaliknya, segala kekuatan yang bertentangan dengan ketiganya perlu dihindari, sebab setiap sikap dan perilaku manusia akan dihadapkan kepada suatu pertanggung-jawaban yang pasti terjadi dalam pengadilan eskatologis yang benar-benar mencerminkan keadilan.

Problematika Pemahaman Bahasa Agama

Pemahaman sebagai suatu penafsiran menjadikan peran akal sama sekali tidak dapat diabaikan. Bahkan ketika seseorang mendahulukan teks dari rasionalitas, maka hal itu senyatanya menunjukkan adanya pengaruh rasio yang telah meniscayakannya untuk melakukan preferensi tersebut. Teks menjadi tergantung pada akal sehingga proses semacam itu bersifat *zhanni*.[6] Dengan demikian, penggunaan penanda teks juga bersifat hipotetis.

Dalam perspektif itu, persoalan yang penting perlu diperhatikan adalah kemungkinan terjadinya subjektivitas yang berbaur dengan arti suatu teks. Pandangan-pandangan aliran, kepentingan di luar kepentingan teks, atau muatan-muatan lain yang sejenis, sengaja atau tidak, bisa masuk ke dalam proses pemahaman itu, dan dianggap sebagai bagian dari arti dan maksud teks. Dalam realitasnya, pemahaman seperti itu sering

---

[6] Lihat Fakhruddin al-Razi, *Kitāb al-Muhashshal*, Cetakan I, (Kairo: Maktabah Dar al-Turats, 1991/1411), hlm. 142

terjadi ketika penafsirannya bersifat *ad hoc*, dan sepotong-potong. Makna substansial teks yang holistik berbias jadi pandangan yang parsial serta kehilangan nilai-nilainya yang bersifat perennial. Teks suci dihadirkan sekadar menjadi alat untuk membenarkan pandangan tertentu, dan menyalahkan pendapat lain. Al-Qur'an dijadikan alat ideologi paling ampuh untuk mendukung kelompok atau aliran tertentu.

Erat kaitannya dengan masalah tersebut adalah penafsiran yang hanya menitikberatkan pada aspek literalis-skriptualis. Lafazh-lafazh yang terungkap dalam teks dianggap sebagai makna teks itu sendiri. Teks direduksi dari aspek konteks yang mewarnai, melingkupi, dan membayang-bayangi kehadiran teks. Al-Qur'an yang sejatinya bersifat terbuka lalu menjadi sebuah korpus tertutup yang dimaknai secara tunggal dan kering nuansa.

Masalah akan menjadi kian runyam ketika penafsiran atau pemahaman dianggap merupakan arti atau maksud teks yang definitif dan final.[7] Dalam sejarahnya, pandangan semacam itu sering sekali menyeruak ke permukaan, menjadi semacam ideologi yang diangkat oleh kelompok tertentu. Mereka mengklaim, ekplisit atau implisit, sebagai kelompok yang nyaris satu-satu-

---

[7] Bandingkan dengan Muhammad ibn Sulaiman al-Kafiji, *Al-Taysir fi Qawâ'id 'Ilm al-Tafsir*, Cetakan I, (Damsyik & Riyadh: Dar al-Qalam – Dar al-Rifa'i, 1990/1410), hlm. 134 - 135.

nya merepresentasikan kebenaran. Pada gilirannya hal itu akan mengantarkan mereka kepada pengabaian penafsiran lain yang beragam, atau bahkan berkeyakinan bahwa penafsiran yang berbeda dengan mereka dianggap tidak sah, sesat, dan batil.

Melekatnya persoalan tersebut dalam penafsiran Al-Qur'an dan pemahaman atas Sunnah Nabi akan menjadikan teks-teks suci dan risalah Islam kehilangan karakternya yang transformatif. Selain kehilangan holistisitas maknanya, Al-Qur'an akan membeku menjadi kumpulan doktrin mati yang kehilangan dinamika dan viabilitasnya. Demikian pula hal yang akan menimpa terhadap Sunnah Nabi. Sosok Nabi dengan konteks historis yang jauh berbeda dengan kondisi kesejarahan saat ini "dipaksa" hadir kembali dalam pola dan bentuk yang persis sama saat Rasul hidup di Arab pada abad ke tujuh Masehi. Dengan demikian, nilai, ajaran, dan risalah yang dibawanya akan menampakkan diri sekadar berbentuk formalitas yang kering dan tidak meyentuh arti, pesan, dan tujuan agama yang hakiki.

Akibatnya, umat Islam akan terjebak dalam sikap apologetik yang dimunculkan dalam slogan-slogan kosong yang sulit dilabuhkan ke dalam realitas konkret. Mereka menjadi gamang menghadapi kehidupan dan sangat rentan dalam menyikapi persoalan yang mereka hadapi. Hal ini selain tidak akan mampu mendewasakan umat Islam, juga akan mengantarkan mereka dan

kehidupan secara keseluruhan kepada kondisi yang cukup kritis. Pada sisi itu, ancaman benar-benar menghadang di hadapan mereka.

Pengembangan Metodologi: Urgensi dan Tawaran

Berangkat dari paparan di atas, langkah yang kemudian harus dilakukan adalah mencari metodologi tepat yang diharapkan mampu mempertahankan kalam Allah yang telah berbentuk sintaksis itu tetap merepresentasikan nilai-nilai dan pesan universal Allah. Ia harus terbebas dari kungkungan ruang dan waktu tertentu, dan pada saat yang sama, nilai dan ajarannya perlu dikontekstualisasikan dengan situasi historis konkret yang dialami umat Islam dan keseluruhan umat manusia sehingga mampu dijadikan dasar bagi mereka dalam menjalani kehidupan yang tidak dapat dilepaskan dari perubahan dan keterbatasan.

Dalam konteks itu, metodologi penafsiran yang bernuansa hermeneutik tidak ada salahnya dijadikan sebagai salah satu pertimbangan. Metodologi ini didasarkan pada gerakan ganda (*double movement*). Pertama adalah gerakan dalam bentuk kajian intelektual yang dimulai dari situasi saat ini menuju ke situasi ketika turunnya Al-Qur'an; dan kedua, gerakan dari turunnya Al-Qur'an ke saat kekinian. Gerakan pertama tersebut terdiri dari dua langkah. Langkah pertama adalah

upaya pemahaman kepentingan atau arti suatu pernyataan Al-Qur'an melalui kajian atas situasi atau problem historis yang terkait dengan pernyataan Al-Qur'an tersebut. Untuk itu, kajian umum terhadap situasi makro tentang masyarakat, agama, adat-istiadat dan lembaga, serta kehidupan Arab secara keseluruhan pada saat datangnya Islam menjadi niscaya untuk dilakukan.[8] Melalui proses inilah, pemahaman yang utuh dan padu mengenai kehidupan Arab saat itu dan hubungannya dengan kedatangan ayat-ayat tertentu diharapkan tampak dan benar-benar jelas.

Langkah kedua, melakukan generalisasi pernyataan-pernyataan Al-Qur'an yang bersifat "jawaban" terhadap situasi spesifik tersebut, serta mengangkatnya sebagai *statement* yang mengandung tujuan sosial-moral umum yang disaring dari teks-teks spesifik yang terus dibayang-bayangi latar belakang sosial historis dan *rationes legis* yang sering dinyatakannya.[9] Dengan demikian, makna yang utuh dan substansial dari Al-Qur'an diupayakan dapat ditelusuri secara cermat dan sistematis sehingga kepaduan antara satu ayat dengan ayat lain dan tujuan Al-Qur'an itu sendiri terkuak dengan transparan.

---

[8] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 5 -6.

[9] *Ibid.*, hlm. 6.

Setelah gerakan yang pertama itu selesai, gerakan selanjutnya adalah merumuskan proses generalisasi itu ke dalam pandangan spesifik dan mengimplementasikannya ke dalam kekinian. Nilai-nilai umum yang universal itu ditubuhkan ke dalam konteks sosio-historis konkret yang dialami umat manusia dalam kekiniannya. Hal ini juga menuntut semacam kajian cermat mengenai situasi kekinian, dan analisis yang beragam unsurnya sehingga situasi saat ini dapat dinilai dan diubah sesuai dengan tuntutan kebutuhan, serta prioritas-prioritas baru dapat dilakukan untuk mengemplementasikan nilai-nilai Al-Qur'an yang telah disegarkan. Gerakan kedua ini juga berfungsi sebagai tindakan koreksi terhadap hasil yang pertama. Ketidakmampuan mengaplikasikan nilai-nilai itu ke dalam konteks kekinian menunjukkan adanya kegagalan dalam menilai situasi kekinian dengan tepat, atau kegagalan dalam memahami Al-Qur'an.[10] Melalui metode ini, interpretasi diusahakan dapat menghilangkan arti artifisial, makna yang bersifat permukaan, dan sekaligus menuju kepada substansi makna yang valid.[11] Oleh karena itu, sikap kritis dan objektif dalam melakukan pemahaman dan interpretasi terhadap teks menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari proses penafsiran itu sendiri.

---

[10] *Ibid.*, hlm. 7.

[11] Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykâliyat alQirâ'ah*, hlm. 44.

Secara prinsip, interpretasi ini berada dalam arasy *maudhû'iyah* dan *ma'qûliyah*. Dengan objektivisme, teks atau segala sesuatu yang terkait dengan keagamaan, dilihat dan dikaji berdasarkan esensinya sendiri dan dikuak sebagaimana adanya. Dari objektivisme itu, rasionalitas dikembangkan dalam bentuk menjadikan teks dan tradisi keagamaan itu lebih kontekstual dengan kondisi kekinian.[12]

Interpretasi hermeneutis tersebut seutuhnya diarahkan untuk menemukan makna sebagaimana yang dikehendaki Al-Qur'an, dan menjadikan nilai-nilai Al-Qur'an benar-benar hidup. Akan tetapi, sebagai proses pemahaman, unsur subjektivitas memiliki peluang untuk terjadi. Untuk menghindari hal tersebut, setiap penafsir hendaknya menggunakan pendekatan historis yang serius dan jujur. Dalam kerangka ini, apresiasi kritis dan objektif terhadap khazanah keilmuan klasik Islam menjadi kemestian yang perlu diperhatikan.

Di samping itu, untuk mengurangi penafsiran subjektif, para penafsir harus menyatakan secara eksplisit asumsi-asumsinya yang bersifat umum berkenaan dengan penafsiran Al-Qur'an secara umum. Demikian pula penafsir dituntut untuk menyatakan asumsi-asumsi dan premis-premisnya yang khusus berkenaan dengan masalah-masalah yang khusus dalam Al-Qur'an.

---

[12] Lihat Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, Terjemahan, Cetakan I, (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 28.

Selanjutnya, ketika asumsinya dinyatakan secara eksplisit, maka pertukaran pendapat dan diskusi di antara para penafsir dimungkinkan terjadi dan sebagai implikasinya subjektivitas akan lebih banyak dikurangi.[13] Karena dialog dan keterbukaan akan selalu mengarahkan kepada kebenaran.

Subjektivitas dalam suatu penafsiran dan pendekatan atas teks tentunya tidak mungkin dihilangkan sama sekali. Sebab setiap pendapat memiliki suatu sudut pandang masing-masing. Perbedaan itu tidak berbahaya selama sudut pandangnya tidak mendistorsi objek pandangan dan sekaligus juga membuka diri bagi visi dari pandangan-pandangan orang lain. Justru perbedaan itu sehat, asalkan masuk akal.[14] Selama perbedaan dapat dipertanggungjawabkan secara intelektual dan keagamaan, selama itu pula suatu perbedaan dapat diapresiasi.

Terkait dengan itu, dialog yang sehat menjadi mutlak untuk dilakukan. Melalui diskusi dan dialog (yang terus menerus, aa), umat Islam dapat menerima beberapa penafsiran dan menolak beberapa penafsiran yang lain. Sebuah penafsiran tidak harus diterima terus. Penafsiran-penafsiran baru selalu dimungkinkan

---

[13] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 144.

[14] Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. I, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), hlm. 350.

(untuk selalu dikembangkan, aa) dan menjadi proses yang terus berlanjut.[15] Dialog yang perlu dikembangkan meliputi segala subyek yang dihadapi, dari teks kekinian hingga tradisi yang melimpah ruah yang dimiliki umat Islam. Proses dialog yang berkelanjutan itu diharapkan dapat berlabuh pada pengembangan pemahaman keagamaan yang relatif holistik, substansial, dan mendekati kebenaran yang mutlak. Akan tetapi, penafsiran selamanya tetap akan menjadi pemahaman yang bersifat manusiawi dan tidak akan pernah menjadi kemutlakan yang tanpa batas.

Pada gilirannya, nilai-nilai holistik di atas perlu dijabarkan ke dalam rumusan-rumusan *applicable* yang dapat menjadi rujukan bagi umat Islam dalam menyikapi kehidupan dalam berbagai dimensinya. Untuk itu, ilmu kalam, akhlak, dan fiqh perlu direkonstruksi sedemikian rupa sehingga terjadi interdependensi kokoh antara ketiga keilmuan dasar Islam tersebut.[16]

Kesalingtergantungan tersebut diharapkan akan menghasilkan pengembangan keberagamaan utuh dalam bentuk keimanan yang kokoh, menumbuhkan nilai-nilai moral etika yang transformatif, dan dapat dilabuhkan ke dalam norma hukum yang merepresentasikan secara utuh nilai-nilai moral tersebut. Pada

---

[15] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 145.

[16] Lihat Fazlur Rahman, "Hukum dan Etika dalam Islam", Terjemahan, dalam *Al-Hikmah*, (No. 9, April-Juni, 1993), hlm. 52.

tataran itu, kehidupan yang adil, damai, dan sejahtera akan menjadi komitmen intrinsik dari umat Islam.

Aswaja Sebagai Basis Pengembangan

Secara teoritis, pengembangan metodologi dan keagamaan di lingkungan warga Nahdhiyin senyatanya berpeluang besar untuk ditumbuh-kembangkan. Paradigma Aswaja yang menjadi anutan sangat mendorong terciptanya pengembangan semacam itu. Nilai-nilai Aswaja yang moderat, proporsional, toleran, dan seimbang, memberikan pijakan kuat untuk mengembangkan metodologi yang diarahkan pada pemahaman teks secara menyeluruh, kreatif, dan jauh dari klaim kebenaran sepihak. Sebagai misal, berdasar pada prinsip moderat dan seimbang, komunitas NU dituntut untuk meletakkan *nash* dan *naql* secara seimbang atau antara satu teks keagamaan dengan teks lain secara berkelindan sehingga akan memunculkan pemahaman yang utuh, tidak parsial dan tidak dikotomis.

Pemahaman tersebut merupakan lahan cukup subur bagi tumbuhnya keberagamaan yang relatif dapat menangkap makna secara utuh, dan membumikan nilai-nilai universal substansial Islam, seperti keadilan, kesetaraan, solidaritas sosial dan sebagainya. Melalui pemahaman tersebut, agama akan menjadi prinsip dasar bagi proses pencerahan yang menyantuni manu-

sia dan melestarikan kehidupan berdasar pada fitrah manusia dan karakter alam sendiri.

Sekarang, persoalannya berpulang pada komunitas NU sendiri untuk membaca Aswaja secara kreatif dan bertanggung jawab, serta mengembangkannya sesuai kondisi kekinian. Jika kita konsisten dengan Aswaja, maka kita akan menjadi kelompok yang relatif dewasa dalam hidup dan beragama. Kita akan menyadari kekuatan serta kelemahan kita sehingga kita dituntut selalu memperluas wawasan, serta dapat menghargai setiap perbedaan, dan meletakkan semua persoalan dalam suasana yang penuh dialogis. Akan tetapi, jika kita menjadikan Aswaja sekadar simbol (atau bahkan "agama" baru) dan tidak menjadikannya sebagai nilai-nilai yang benar-benar hidup, kita akan terperangkap menjadi kelompok eksklusif. Kita lalu mengklaim bahwa kebenaran hanya milik kita, dan hanya kelompok kita yang dapat menentukan benar-salah, haq-bathil, dan sebagainya; inikah yang akan kita pilih dan kita kembangkan ke depan?

Berdasar pengalaman kesejarahan yang mereka lalui, mereka tentu tidak akan memilih jalan yang terakhir ini. Mereka pasti akan mengembangkan model keberagamaan yang benar-benar hidup yang memiliki apresiasi tinggi terhadap kehidupan dan hal-hal yang terkait dengan itu. Semoga.©

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Mun'im DZ. 2002. "Bahtsul Masa'il: Tradisi Akademis Muslim Tradisionalis" dalam Jurnal *Gerbang*, 12-V.

Abdurrahman Wahid. 1981. *Muslim di Tengah Pergumulan*. Jakarta: LEPPENAS.

———————.1984. "Asal Usul Tradisi Keilmuan Pesantren" dalam Jurnal *Pesantren*, No. Perdana, Oktober – Desember.

———————. 1988. "Paradigma Pengembangan Masyarakat melalui Pesantren" dalam Jurnal *Pesantren*, No. 3/Vol. V.

———————. 1989. "Nahdhatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa ini," dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (*ed.*), *Tradisi dan Kebang-*

kitan Islam di Asia Tenggara. Cetakan I, Jakarta: LP3ES.

————————. 1989. "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama" dalam KH. Imron Hamzah dan Chairul Anam (*eds.*), *Sebuah Dialog Mencari Kejelasan: Gus Dur Diadili Kiai-kiai.* Cetakan I, Surabaya: Penerbit Jawa Pos, 1989.

————————. 2001. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001.

Ahmad Baso. 2000. "Islam dan Civil Society di Indonesia: Dari Konservatisme Menuju Kritik" Riset Redaksi Jurnal *Tashwirul Afkar.* Edisi No. 7.

A. Mustafa Bisri. 1999. "Dengan Penjam`iyahan, NU Besar" Polemik dalam Jurnal *Tashwirul Afkar.* Edisi No. 6.

AS. Hikam. 1994. "Khittah dan Penguatan Civil Society di Indonesia: Sebuah Kajian Historis Struktural Atas NU Sejak 1984, dalam Ellyasa KH. Dharwis (*ed.*), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, Cetakan I, Yogyakarta: LKiS – Pustaka Pelajar, 1994.

————————. 1999. "Wacana Intelektual tentang Civil Society di Indonesia", dalam Jurnal *Paramadina*, Volume I, Nomor 2.

————————. 2000. "Kekerasan Negara, Militer, dan Budaya Politik dalam Ideologisasi Pembangunan di Indonesia" dalam Ahmad Suaedy (*ed.*), *Kekerasan dalam Perspektif Pesantren*, Jakarta: Grasindo - P3M.

Azyumardi Azra. 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Cetakan I, Bandung: Penerbit Mizan.

————————. 1999. *Islam Reformis; Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Cetakan I, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

————————. 1999. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Cetakan I Jakarta: Paramadina.

Bachtiar Effendi. 1985. "Nilai Kaum Santri" dalam M. Dawam Rahardjo (*ed.*), *Pergulatan Dunia Pesantren*, Cetakan Pertama, Jakarta: P3M.

Al-Baghdadi. 1993. *al-Farq bain al-Firâq*, al-Maktabah al-'Ashriyah.

Barton, Gregory James. *The Emergence of Neo-Modernism; a Progressive, Liberal Movemement of Islamic Thought in Indonesia: A Textual Study Examining the Writing of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980*.

Bleicher, Josef. 1980. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Methode, Philoshopy and Critique*. London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul.

Daniel Dhakidae. 1990. *Annuqayah: Gerak Transformasi Sosial di Madura*. Cetakan I, Jakarta: P3M.

————————. 1994. "Langkah non Politik dari Politik NU" dalam Ellyasa KH Dharwis (*ed.*), *Gus Dur, NU dan Masyaraki Sipil*. Cetakan I, Yogyakarta: LKiS.

————————. 2003. *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negera Orde Baru*. Cet. I, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Eep Saefullah Fatah. 1999. "Kekerasan Politik, Aksi Negara dan Reaksi Massa" dalam Arief Subhan (*ed.*), *Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*, Cetakan I, Jakarta: LSAF.

Endang Turmudi (*ed.*). 2004. *Nahdlatul Ulama, Ideology Politics and the Formation of Khaira Ummah*. Jakarta: PP LP Ma'arif NU.

Esack, Farid. 2003. "In Search of Progressive Islam Beyond 9/11" dalam Omid Safi (*ed.*) *Progressive Muslim on Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Oneworld.

Fakhruddin al-Razi. 1991. *Kitāb al-Muhashshal*. Cetakan I, Kairo: Maktabah Dar al-Turats.

Fealy, Greg. 2004. *Ijtihad Politik NU: Sejarah NU 1952-1967*. Cetakan I, Yogyakarta: LKiS.

Fazlur Rahman. 1967. "The Quranic Concept of God, the Universe and Man" dalam *Islamic Studies*, Vol. VI, No.1.

—————. 1970. "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives," dalam *International Journal of Middle East Studies*. Vol. I, Cambridge: Cambridge Univeristy Press.

—————. 1979. *Islam*, Edisi Kedua, Chicago – London: The University of Chicago Press.

—————. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.

—————. 1987. *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*. New York: Cross Road.

—————. 1993. "Hukum dan Etika dalam Islam", Terjemahan, dalam Jurnal *Al-Hikmah*. No. 9, April-Juni.

Fuad Hasan. 1986. "Mendekatkan Anak Didik pada Lingkungan, Bukan Mengasingkannya" Rubrik Dialog dalam Jurnal *Prisma*, No. 2.

Fr. Wahono Nitiprawiro. 2000. *Teologi Pembebasan: Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya.* Cetakan Pertama, Yogyakarta: LKiS.

Al-Ghazali. 1983. *al-Iqtishâd fi al-I'tiqâd.* Cetakan I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

—————. 1986. "al-Risalâh al-Ladunniyah", dalam *Majmû'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâli: al-Qisthâs al-Mustaqîm, Minhâj al-'Ârifîn, al-Risâlah al-Ladunniyah, Faishal al-Tafriqah.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

—————. 1987. "Raudhah al-Thâlibin wa 'Umdah al-Sâlikin" dalam *Majmû'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâli: Raudhah al-Thâlibin wa 'Umdatu al-Sâlikîn, Qawâ'id al-'Aqâ'id fi al-Tauhid, Khalâshah al-Tashânîf fi al-Tashawwuf.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyyah.

Habib Chirzin. 1984. "Teguh pada Nilai Salaf dan Ahlussunnah wal Jamaah" Rubrik Wawasan dalam Jurnal *Pesantren*, No. Perdana, Oktober – Desember.

Hasyim Asy'ari. 2002. "Some Advice" dalam Charles Kurzman (*ed.*), *Modernist Islam 1840-1940: Source Book.* Oxford: Oxford University Press.

Harun Nasution. 1986. *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, Cetakan V, Jakarta: UI Press.

Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*. Princeton dan Oxford: Prenceton University Press.

Hendro Prasetyo. 2002. *et, al. Islam dan Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*. Jakarta: Gramedia.

Hira Jamtani. 2000. "Perjalanan Kesepakatan Perdagangan Dunia: Alat Globalisasi untuk Menundukkan Dunia Ketiga" dalam Jurnal *Wacana*, Edisi 5. Tahun II.

Hodgson, Marshall G. S. 1974. *The Venture of Islam; Conscience and History in World Civilization*, Tiga Volume, Chicago & London: The University of Chicago Press.

Husein Muhammad. 2000. "Memahami Sejarah Ahlussunnah Wal Jama'ah yang Toleran dan Anti Ekstrim" dalam Imam Baehaqi (*ed.*), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, Yogyakarta: LKiS.

Ison Basyuni. 1985. "Da`wah bil Hal Gaya Pesantren" dalam M. Dawam Raharsdjo (*ed.*), *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah*. Cetakan I, Jakarta: P3M.

Kennedy, Hugh. 1986. *The Prophet and the Age of the Caliphates*. London & New York: Longman.

Laode Ida. 1999. "NU Era Reformasi dan Pasca Gus Dur: Problem Khittah dan Nasib Gerakan Sosial" Jurnal *Tashwirul Afkar*. Edisi No. 6.

————. 2003. "Gerakan Sosial Kelompok NU Progresif" dalam Jurnal Sosiologi Labsosio Fisip UI *Mayarakat*. No. 12.

MA. Sahal Mahfudh. 2002. "Bahtsul Masa'il dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek" Kata Pengantar dalam M. Imdadun Rahmat (*ed.*), *Kritik Nalar Fiqih NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*, Cetakan I, Jakarta: Lakpesdam.

Makdisi, George. 1991. "Ash`ari dan the Ash`arite in Islamic Religious History" dalam George Makdisi, *Religion, Law, and Learning in Classical Islam*, Hampshire: Varioum.

Mansour Fakih. 2003. "Pesantren, Mau Kemana?" Makalah pada acara Semiloka Pengembangan Pendidikan Berbasis Nilai-Nilai Pesantren di PP Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep, tanggal 3-4 Maret.

Marwan Saridjo. 1982. *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Dharma Bhakti.

Masdar F Mas'udi. 2000. "Islam dan Pembangkangan Warga Negara" dalam Muhammad Nastain dan

A. Yok Zakaria Ervani (*ed*), *Fiqih Kewarga-negaraan: Intervensi Agama-Negara terhadap Masyarakat Sipil*. Cetakan I, Jakarta: PB PMII.

Meuleman, Johan. 1994. "Pengantar: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Muhammed Arkoun" dalam Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS.

Muhammad Arkoun. 2002. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books.

Muhammad ibn Sulaiman al-Kafiji. 1990. *Al-Taysir fi Qawâ'id Ilm al-Tafsir*. Cetakan I, Damaskus & Riyadh: Dar al-Qalam – Dar al-Rifa'I.

Muhammad Abid al-Jabiri. 2001. *Naqd al-'Aql al-'Arab (4): Al-'Aql al-Akhlâqi al-'Arabi; Dirâsah Tahlîliyah Naqdiyah li Nazhm al-Qiyam fî al-Tsaqâfah al-'Arabiyah*. Cetakan I, al-Dar al-Baidha': Dar al-Nasyr al-Maghribiyah.

————————. 2002. *Post Tradisionalisme Islam*. Terjemahan, Cetakan I, Yogyakarta: LKiS.

Muhammad al-Naquib Al-Attas. 1984. *Konsep Pendidikan dalam Islam: Suatu Rangka Pikir Pembinaan Filsafat Pendidikan Islam*. Bandung: Mizan.

Nashr Abu Zaid. 1996. *Isykâliyat al-Qirâ'ah wa Aliyat al-Ta'wil*. Cetakan Keempat, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.

Novi Aneograjekti. 2001. "Yang Dicaci, Yang Dipuja: Siasat Gandrung Menyikapi Hegemoni Agama" dalam Majalah Kebudayaan *Desantara*, Edisi 01/Tahun 1.

Panikkar, Raimundo. 1995. "Philosophical Pluralism and the Plurality of Religion" dalam Thomas Dean (*ed.*) *Religious Pluralism and Truth Essays on Cross Cultural Philosophy of Religion*. Albany: State University of New York Press.

al-Sayuthi. 1982. *Taysir al-Ijtihâd*, Makkah: Maktabah al-Tijariyah.

Seyyed Hossein Nasr. 1975. *Ideal and Realities of Islam*. London: George Allen & Unwin Ltd.

————————. 1975. *Islam and the Plight of Modern Man*. London and New York: Longman.

————————. *Itmâm al-Dirâyah li Qurrâ'i al-Nuqâyah al-Jâmi' li Arba'ati 'Asyara Ilm*, Surabaya: Makbatah wa Mathba'ah Sa'ad ibn Nashr ibn Nabhan, Tth.

Said Aqiel Siraj. 2000. "Ahlussunnah Wal Jama'ah di Awal Abad XXI" dalam dalam Imam Baehaqi

(ed.), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*. Yogyakarta: LKiS.

————. 2000. "Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja" dalam Imam Baehaqi (*ed.*), *Kontroversi Aswaja: Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, Yogyakarta: LKiS.

Simon, Roger. 1999. *Gagasan-Gagasan Politik Gramsci*. Cet.I, Yogyakarta: INSIST – Pustaka Pelajar.

S. Wirosardjono. "Pesantren and the Role of Islam in Indonesia" dalam Manfred Oepen & Wolfgang Karcher (*eds.*), *The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia*. Jakarta: P3M, 1988.

Al-Syahrastani. 1967. *Al-Milal wa al-Nihal*, Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Babi al-Halabi wa Awladuhu.

Syihabuddin Al-Alusi. 1978. *Rûh al-Ma'âni fi Tafsir al-Qur'ân al-'Adhîm wa al-Sab' al-Matsâni*. Vol. I, Beirut: Dar al-Fikr.

Taufik Abdullah. 1987. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Cetakan I, Jakarta: LP3ES.

Tibi, Bassam. 1991. *Islam and the Cultural Accomodation of Social Cabnge*. Cetakan Kedua, Boulder, San Francisco, dan Oxford: Westview Press.

van Bruinessen, Martin. 1994. *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Cetakan I, Yogyakarta: LKiS-Pustaka Pelajar.

Zamakhsyari Dhafier. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Cetakan Pertama, Jakarta: LP3ES.

————————. 1995. *Tradition and Change in Indonesian Islamic Education*. Jakarta: Office of Religious Research dan Development Ministry of Religious Affairs The Republik of Indonesia.

BIODATA PENULIS

Abd A'la lahir di Sumenep pada 5 September 1957. Pernah nyantri di pondok Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep dan Pesantren Tebuireng Jombang. Madrasah Ibtidaiyah dan Mualliminnya di tempuh di Annuqayah, Guluk-Guluk, Sumenep. Abd A'la lalu melanjutkan kuliah Jurusan Sastra Arab, Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel, selesai tahun 1987, lalu menempuh Magister Pascasarjana di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, selesai1996, dan sebagai jenjang puncak, Program Doktor Pascasarjana dengan konsentrasi Pemikiran Islam IAIN, ditempuh di Syarif Hidayatullah Jakarta, selesai1999.

Karya tulis yang dihasilkan Abd A'la di antaranya: *Melampaui Dialog Agama* (Kumpulan Tulisan), diterbitkan Kompas 2002; *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal* diterbitkan Penerbit Paramadina Jakarta, 2003. Ia juga menyumbang tulisan: "Antara Formalisme

dan Pengembangan Nilai-nilai Islam" dalam Hamid Basyaib dan Hamid Abidin (eds.), *Mengapa Partai Islam Kalah?* Jakarta: AlvaBet, 1999.

Keseharian, Abd A'la aktif sebagai: Staf Pengajar Sekolah Tinggi Keislaman Annuqayah (STIKA), Sumenep, tahun 1988 sampai sekarang; staf Pengajar Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 1990 sampai sekarang; dan staf Pengajar pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 1999 sampai sekarang. Asisten Direktur Bidang Akademik Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya 2005 – sekarang.

Kini, Abd A'la hidup bahagia bersama istrinya, Nihayatus Sa'adah, dan empat anaknya: Istizadah Iffati (Icha), Ah. Dzaki Nuhaiz as-Syarqawi (Awi), Zahrafani Ghina enNafs (Feny), Zakana Istighfaruna elDayyan, (Dhea).

Pesantren bukanlah museum purba, tempat benda-benda unik dan kuno disimpan dan dilestarikan. Ia juga bukan penjara, di mana setiap tindakan dan pikiran dikontrol serta dikendalikan habis-habisan. Pesantren adalah sebentuk ruang "laboratorium", di mana setiap pemikiran dikaji dan diuji ulang.

Sudah puluhan tahun insan-insan pesantren berdiam tenang di ruangan itu. Seolah ia "candu" yang membuat batin dan pikiran bisa tenang dan nyaman. Bukan! Ia bukan candu! Ia adalah ruang yang sejatinya menggelisahkan. Siapa pun yang masuk ke dalamnya seyogianya mengajukan sedikitnya satu tanya: bisakah tradisi lama berdialog sehat dengan kekinian kita?